PIERRE BOURDIEU

HEIDEGGER'İN POLİTİK ONTOLOJİSİ



Fransızcadan Çeviren: Aslı Sümer



MONOKL

Bellek

Heidegger'in Marksist yabancılaşma kavramının karşısına koyduğu, tipik bir Heidegger stratejisi olan radikalleşerek (sahte) aşma'dır: Marx'ın tarif ettiği şekliyle (hâlâ epey bir "antropolojik" olan) "yabancılaşma deneyimi"ni, insanın aslî ve en radikal yabancılaşmasında, yani Varlığın hakikatinin unutulmasında temellendiren "temel ontoloji", radikalliğin en âlâsını temsil etmez mi?..

*

Heidegger'in yeni-Kantçılara yönelik stratejisine son derece benzeyen bu stratejide, *völkisch* anlamıyla "köksüzleşmeye" indirgenen "yabancılaşma", Dasein'ın "ontolojik-varoluşsal yapısı" olarak, yani ontolojik noksanlık olarak teşkil edilir. Ancak, tarihin ontolojikleştirilmesine yönelik bir sosyodise biçiminde politik bir işlev görmesinin ötesinde, bu stratejik ödünç alma, son derece Heidegger'e has olan bir diğer etkinin hakikatini de göz önüne serer: Konformizme en sağlam meşruluğu sağlayan, mümkün tüm radikal hareketlerin (aslında aşılmadan, sözde) aşılması. Ontolojik yabancılaşmayı her türden yabancılaşmanın temeli haline getirmek, hem ekonomik yabancılaşmayı hem de bu yabancılaşma üzerine yapılacak her türden tartışmayı gerçeklikten [maddiyattan] uzaklaştırır ve sıradanlaştırır; üstelik Heidegger bunu her tür devrimci aşmayı radikal ama hayali bir şekilde aşarak yapar.

PIERRE BOURDIEU

Güney Çeğin'in Sunuşu ile



ISBN 978-605-5159-84-9



29 TL

Pierre Bourdieu (1930-2002)
Heidegger'in Politik Ontolojisi

1930'da Fransa'nın güney batısındaki Dengvin'de dünyaya geldi. Günümüz sosyolojisinin temel kuramcılarından biri olan Pierre Bourdieu, orta öğrenimini Paris'in ünlü Louis Le Grand lisesinde tamamladı. Ardından École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi gördü. Askerliğini yedek subay olarak yapmayı reddettiği için ordunun psikolojik danışmanlık hizmetlerine atandı. Ama bu durum uzun sürmedi. Hayatının ve sosyoloji kuramının dönüm noktası olacak kurucu deneyim, savaşa muhalif bir yayınla yakalanması üzerine, istemediği halde zorunlu askerlik görevi için Cezayir'e sürülmesiyle başladı. Askerliği sonrasında bir süre daha Cezayir'de kalarak etnoloji çalışmaları gerçekleştirdi. Sömürgecilik olayını orada bizzat deneyimlemiş olarak Paris'e döndü.

1959 ile 1962 yıllarında Sorbonne'da felsefe dersleri verdi ve sonrasında École des Hautes Études en Sciences Sociales'in müdürlüğüne getirildi. 1975 yılında *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* isimli dergiyi kurdu ve bu derginin editörlüğünü üstlendi. 1981'de Raymond Aron'dan boşalan *Collège de France*'daki sosyoloji kürsüsüne seçildi. Antropoloji, sosyoloji ve felsefe alanlarındaki yetkinliklerini birleştirerek özgün bir sosyoloji ve kültürel yeniden üretim kuramı inşa etti. 1990'lı yıllar boyunca neoliberalizimin yıkıcı etkilerine karşı mücadele etti ve bu mücadelenin içinde yer alan farklı toplum kesimleriyle (işçiler, köylüler, sanatçılar, öğrenciler vb.) saygın ve entelektüel bir ilişki geliştirdi. Saha verileri üzerine inşa ettiği teorik faaliyeti boyunca kendisiyle birlikte anılacak *habitus, alan, illusio, sembolik şiddet, sermaye biçimleri, düşünümsel sosyoloji* gibi kavramlar geliştirdi. 2002 yılında Paris'te hayata veda etti. Bourdieu'nün Türkçe'de yayımlanmış birçok yapıtı bulunmaktadır.

MonoKL Yayınları

1- **Ahmet Soysal** / *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*
2- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
3- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I ve II*
5- **Thomas de Quincey** / *Immanuel Kant'ın Son Günleri*
6- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*
7- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
8- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
9- **Arthur Machen** / *Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık*
10- **Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov** / *Yamuk Bakan Öyküler (seçki)*
11- **Marguerite Duras** / *Yıkmak Diyor Kadın*
12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
13- **Hervé Le Tellier** / *Bar Sonatları*
14- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
15- **Alain Badiou-Barbara Cassin** / *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
16- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
17- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
18- **Peter Sloterdijk** / *Derrida, Bir Mısırlı*
19- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
20- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
21- **Giorgio Agamben** / *Dispozitif Nedir? Dost*
22- **Felix Guattari** / *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
23- **Robert E. Howard** / *Almuric*
24- **Christian Bobin** / *Eksik Parça*
25- **Juan Pablo Villalobos** / *Tavşan Deliğinde Fiesta*
26- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt I*
27- **Hervé Le Tellier** / *Aşktan Bu Kadar*
28- **Peter Ackroyd** / *Platon Günlükleri*
29- **Vladimir Jankélevitch** / *Ölümü Düşünmek*

30- **Jacques Lacan** / *Benim Öğrettiklerim*

31- **Bernard Stiegler** / *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*

32- **Giorgio Agamben** / *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*

33- **Ahmet Soysal** / *Uzun Çizgi*

34- **Giorgio Agamben** / *Gelmekte Olan Ortaklık*

35- **Gianni Vattimo-Santiago Zabala** / *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*

36- **Antonio Negri** / *Sürgün*

37- **Jacques Lacan** / *Televizyon*

38- **Ahmet Soysal** / *Ruh Sorusu*

39- **Antonio Negri** / *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*

40- **Antonio Negri** / *Sanat ve Çokluk*

41- **A. Badiou, S. Zizek, J. L. Nancy, A. Soysal, G. Çıtak, I. Ergüden, J. Rogozinski,**
V. Çelebi, G. S. Tanyıldız, B. Stiegler / *Direnişi Düşünmek*

42- **Hugh Howey** / *Silo: Wool 1*

43- **Maurice Blanchot** / *Bekleyiş Unutuş*

44- **G. Willow Wilson** / *Elif*

45- **Jean-Luc Nancy** / *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*

46- **Catherynne M. Valente** / *Ölümsüz*

47- **Péter Zilahy** / *Son Pencere - Zürafa*

48- **Jacques Lacan** / *Baba-nın-Adları*

49- **Jean-Luc Marion** / *Görünürün Kesişimi*

50- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto 2*

51- **Sarah Kofman** / *Ordener Sokağı, Labat Sokağı*

52- **Luis Fernando Verissimo** / *Borges ve Sonsuz Orangutanlar*

53- **Barış Acar** / *Proctustes'in Yatağı*

54- **Christian Bobin** / *Yerlerde Bir Aziz*

55- **Ahmet Soysal** / *Canlı Alev*

56- **Karl Ove Knausgaard** / *Kavgam Cilt I*

57- **Donald Barthelme** / *Kırk Öykü*

58- **Ahmet Soysal** / *Yolun Farkı*

59- **Alain Badiou** / *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*

60- **Slavoj Žižek** / *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeler Üstüne*

61- **Hugh Howey** / *Vardiya*

62- **Christian Bobin** / *Neşe-İnsan*

63- **Jacques Derrida** / *Bağışlamak*

64- **Henri Michaux** / *Sihir Diyarında*

65- **Isaac Asimov** / *Sonsuzluğun Sonu*

66- **Ballard, Bisson, Blumlein, Borges, Coyle, Crumb, Emshwiller, Filippo, Ford,**

Goss, Gunn, Kafka, Knight, Lethem, Mairowitz, Roth, Rucker, Scholz, Yellin

/ *Kafkaesk Öyküler*

67- **Felipe Alfau** / *Locos: Bir Jestler Komedisi*

68- **Jacques Ranciere** / *Suskun Söz*

69- **Michel Henry** / *Yaşam ve Felsefe: Söyleşiler*

70- **Etienne Balibar** / *Yurttaşlık*

71- **Ahmet Soysal** / *Nagarjuna'nın Düşüncesi*

72- **Giovanni Papini** / *Bitik Adam*

73- **Knut Hamsun** / *Gizemler*

74- **Karl Ove Knausgaard** / *Çocukluk Adası*

75- **Henry Marsh** / *Sakın Zarar Verme*

76- **John Barth** / *Yüzen Opera ve Yolun Sonu*

77- **Ta-Nehisi Coates** / *Dünyayla Benim Aramda*

78- **Jon Fosse** / *Sabahtan Akşama*

79- **Amy Leach** / *Öyle Şeyler Ki*

80- **Teju Cole** / *Hırsıza Her Gün Bayram*

81- **Ted Chiang** / *Geliş*

82- **Jim Dodge** / *Taş Kavşak*

83- **Czeslaw Milosz** / *Tutsak Edilmiş Akıl*

84- **Kobo Abe** / *Kumların Kadını*
85- **Philip Roth** / *Ölen Hayvan*
86- **Karl Ove Knausgaard** / *Karanlıkta Dans*
87- **Clarice Lispector** / *Yıldızın Saati*
88- **Clarice Lispector** / *Yaşam Suyu*
89- **Max Porter** / *Tüylü Bir Şeydir Şu Yas*
90- **Hugh Howey** / *Toz*
91- **Maurice Blanchot** / *Felaket Yazısı*
92- **Kobo Abe** / *Kanguru Defteri*
93- **Helen Macdonald** / *Atmacanın A'sı*
94- **Ahmet Soysal** / *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*
95- **Volkan Çelebi**/ *Yaşamak ve Sen*
96- **Clarice Lispector** / *G.H.'ye Göre Çile*
97- **Mark Z. Danielewski** / *Yapraklar Evi*
98- **John Barth** / *Eğlence Evinde Kaybolanlar*
98- **Philip Roth** / *Aldatma*
99- **Karl Ove Knausgaard** / *Bahar Yağmurları*
100- **Şule Toptaş** / *Kırık Hayatlar Evi*
101- **Antoine Laurain** / *Kırmızı Defterli Kadın*
102- **Karl Ove Knausgaard ve Fredrik Ekelund** / *Evdeyken Deplasmanda*
103- **Kobo Abe** / *Başkasının Yüzü*
104- **Ahmet Soysal** / *Heidegger'de Zaman Üzerine*
105- **Karl Ove Knausgaard** / *Sonbahar*
106- **Karl Ove Knausgaard** / *Kış*
107- **Pierre Bourdieu** / *Heidegger'in Politik Ontolojisi*

MonoKL

"Mono Kurgusuz Labirent"

YAZININ DOSTLUĞU

ile

DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Düşünce

Heidegger'in Politik Ontolojisi
Pierre Bourdieu

Kitabın Özgün Adı:
L'ontologie politique de Heidegger

Sertifika Numarası: 22834

ISBN: 978-605-5159-84-9

Birinci Basım: 2018 Aralık
Fransızcadan Çeviren: Aslı Sümer
Kitap Editörü: Volkan Çelebi
Baskı Hazırlık: MonoKL
Dağıtım: Arasta / Emek

Baskı: Optimum Basım San. Ve Tic. Ltd. Şti.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1
39295 Küçükçekmece-İstanbul
Sertifika Numarası: 41707

MonoKL Yayınları
Uğur Mumcu Mah. Serçe Sok. No:33 D:3
Kartal - İstanbul
e-posta: editor@monokl.net
www.monoklkitap.com

PIERRE BOURDIEU

HEIDEGGER'İN POLİTİK ONTOLOJİSİ

Fransızcadan Çeviren: Aslı Sümer



MONOKL

İçindekiler

HEIDEGGER KÜLLİYATININ GİZLİ MANASINA DAİR SOSYO-ANALİTİK BİR MONOGRAFİ[1]

GÜNEY ÇEĞİN

> Heidegger, Heraklitos'un sözüne atıfta bulunmayı çok severdi: Bir gün mutfağındayken gelen ve utanarak "Hoca, sizi mutfağınızda rahatsız ettik" diyen misafirlere, Heraklitos şöyle cevap verir "Hayır, hayır, tanrılar burada da varlar". Heidegger bu anektodu anlatmaya bayılırdı ama aslında, tüm filozoflar gibi, mutfağına girilmesinden hiç hazzetmezdi. Bence bu, sosyolojiyle ilgili zihnimizdeki imgedir: alçaltan, kuşkucu bakış açısını [benimseyen], yani sosyolojiye dair işitebileceğimiz bir dolu saçmalıktır (Bourdieu, *Devlet Üzerine*'den)

Elinizdeki metnin kısa versiyonu, metnin bizatihi muhatabı olan Martin Heidegger ölmeden bir sene evvel, yani 1975'te *Actes*

1 Bu kısa takdimi yazmadan evvel esere ilişkin mevcut kritiklere ulaşmaya çalıştım. Bir ilk saptama: İster tanıtım düzeyinde olsun ister makale/inceleme düzeyinde olsun, *Politik Ontoloji* çalışması ciddi bir suskunlukla geçiştirilmiş bir eser kanımca. Herman Philipse'in (2002) *Revue Internationale de Philosophie* dergisinde yayınlanan "*Questions of method: Heidegger and Bourdieu*" başlıklı -çubuğu Heidegger'e büken- makalesi dışında tafsilatlı bir analize (en azından İngilizce konuşan sosyal bilim dünyasında) rastlamadım. Bu yüzden bu takdimde Philipse'in makalesinden ve Jean-Louis Fabiani'nin (2010) "*Qu'est-Ce Qu'un Philosophe Français? La Vie Sociale des Concepts 1880 - 1980*" başlıklı enfes alan analizinden istifade ettim. Türkçe çevirisi için ayrıca bkz. Fabiani, J. (2013) *Fransız Filozofu Kimdir? Kavramların Toplumsal Yaşamı 1880-1980*, çev. Alev Er, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

de la Recherche en Sciences Sociales'de yayınlanır. Heidegger'in metni okuyup okumadığını bilmiyoruz. Okusa belki bir kontra-atağa girişirdi ya da Bourdieu'nün çağdaşlarına dönük arada bir devreye soktuğu acımasız stratejiyi bizzat Bourdieu'ye yöneltirdi: "*Alanın hâkim konumundaki isimlerine saldırarak kariyerini ilerletmeye çalışan bir oyuncu*". Aksine –az bir ihtimal de olsa– cömert övgülerle mukabele de edebilirdi! Hakikaten tahmin etmek zor. Ancak kesin olan şu ki, maalesef bu yapıtın çok-katlı "müdahalesi" bugünden geriye doğru bakıldığında, ciddi bir tartışma hattının açılmasına vesile olmadı, olamadı. Bunu Bourdieu'nün eserinin/tezinin zayıflığına mı, yoksa Heidegger etrafında oluşan çelikten hâleye mi bağlamalı bilmiyorum, ama eserin dilimize tercümesini fırsat bilerek, "Politik Ontoloji" kitabının, felsefi metinlerin açık ya da zımni bağlamlarıyla deverân etmesinin niçin önem taşıyabileceğini bu kısa takdimde göstermeye çalışacağım.

Fransız felsefecilerin en önde gelen filozofu niye Schwaben asıllı bir Alman olmuştur? Bourdieu'nün adlandırmasıyla "felsefi Führer"in [Heidegger] muhafazakâr devrimci neşriyatı, Fransız entelektüel iklimiyle nasıl olur da herhangi bir doku uyuşmazlığı yaşamaz? Onun yapıtını -sosyoloji yörüngesinde- Fransa'ya ilk sokan atipik sosyalist Gurvitch'i, Heidegger ile karşılaşınca Husserl'i unutan Levinas'ı ve "yeni bir güneşin doğmakta olduğundan" dem vuran Koyré'yi etkisi altına alan bu efsunu analiz etmek imkân dâhilinde midir? Heideggerciliğin Fransız felsefi alanındaki uzun erimli hegemonyası sosyolojik açıdan izah edilebilir mi?

Bu bir dizi soruya karşılık vermek için evvela 1988'de *L'ontologie politique de Martin Heidegger* başlığıyla bir kitaba dönüştürülen

mezkûr çalışmanın ana tezine odaklanalım. Zira Bourdieu'nün üslubuna vakıf olmayanlar açısından bu incelemenin "demir leblebi" olduğunu itiraf etmemiz gerekiyor.

Bourdieu için Heidegger'in külliyatı, Alman filozofun toplumsal pozisyonuna nakşolmuş etiko-politik fantezilerin bir ürünü olup, felsefi alanın yapısınca 'sansürlenmiş' zımni bir mana taşımaktadır. Gizli politik anlamlarıyla her bir Heidegger metni, üretildiği siyasal/tarihsel bağlama referansla örülmüştür. Felsefe profesörleri onun felsefesini baştan ayağa kateden politik içerimi [yani Heidegger'in Nazi devrimine felsefi bir zemin tesis ettiği fikrini] unutmayı becerebiliyorlarsa, bu onların felsefeden politikaya herhangi bir doğrudan atfı dışlayan tanımı derinden içselleştirmiş olmalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla Heidegger'in her bir metni hem felsefi mana içermekte hem de maskelenmiş bir politik imaya sahip olmaktadır.

Bourdieu çalışmasının başında öncelikle Heidegger'i, bilmediği, düşüncelerini biçimlendiren ve kendi özel sermaye tipini artırmayı mümkün kılan toplumsal ve felsefi alanlardaki biri olarak sınıflandırır. Bir *habitus*un yapılandırdığı bir felsefi alana yerleşen ve kendi toplumsal uzayının gereklerini yerine getiren düşünür (Heidegger), kendi temel retorik stratejilerinin nesnesinden ziyade *öznesi*dir. Dolayısıyla Heidegger felsefesini öncelikle I. Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da yaşanan ve bütün toplumun kesimleri etkileyen genel toplumsal kriz içinde konumlandırmak gerekir. I. Dünya Savaşı, başarısız 1918 Alman Devrimi ve 1917 Bolşevik Devrimi, I. Dünya Savaşı sonrasında Almanya'daki siyasi suikastlar, 1919 Versay Antlaşması, Ruhr'un işgali ve ekonomik buhran Heidegger'in yaklaşımının bağlamını oluşturmuştur. Öte

yandan bu süreçte siyasal alanda anti-liberal yatkınlıklar giderek güçlenmiş, hatta Nasyonal Sosyalist Parti 1920 sonrası yapılan seçimlerde tedricen büyümüştür. Ne var ki bu olaylar sadece eğitimli burjuvazi arasında 'ideolojik bir karamsarlık' yaratmakla kalmaz, aynı zamanda Alman üniversitesinde bir krizi de teşvik eder. Spengler ve Junger gibi akademinin kenarında kalan çoğu entelektüel için, bu olaylar sanayileşme, matematik rasyonalizm ve demokrasinin yarattığı anlamsızlığın ve buna bağlı olarak ortaya çıkan içe dönüşün, rasyonalite yerine kendiliğindenliğe vurgunun ve özellikle Alman özgürlük ilkesi arayışı eleştirisinin bir katalizörüdür. Dolayısıyla bu temalar muhafazakâr bir devrimi gerçekleştirecek "yeni aydınlar aristokrasisi"ne olan ihtiyacın dozunu artırır. Bourdieu'ye göre, bu perspektifin cazibesine kapılanlar, üniversitedeki konumlara katılması engellenen akademik proleterleri ve kendi disiplinlerinin statüsünün doğa bilimleri ve sosyal bilimler karşısında zayıfladığını düşünen beşeri bilim profesörlerini içeren yeni bir kuşağı barındırır. İşte Heidegger bu genel temaları felsefi söylemde yeniden üretenlerin başında gelmektedir. Entelektüel mesafenin gerekleri ve felsefi habitusun kesin dili dikkate alındığında, Heidegger'in felsefesi muhafazakâr devrimin çoğu temasını yeniden şekillendirir.

Bourdieu, Heidegger'in felsefi alanda 'oynama'da oldukça mahir olduğunu kabul eder. Zira Heidegger kendi konumunu Alman hukuk yazarlarının konumuyla ilişkilendirir ve kendini dönemin yaygın Kantçı felsefesi bağlamında değerlendirir. Bu felsefi alan onun sürdürebileceği seçenekleri de biçimlendirmiştir. Heidegger sadece Kantçı felsefenin ötesine geçerek kendi kültürel sermayesini

artırmaya çalışmaz, aynı zamanda filozofların toplumsal gücünü artıracak *yeni bir özerklik düzeyi* kazandırarak, felsefenin sosyal statüsünü geliştirmeye de çalışır. Muhafazakâr devrimin mayasına felsefi bir biçim kazandırarak, diğer bütün filozofların konumlarını bizzat kendisiyle ilişki içinde yeniden düşünmelerini gerektirecek güçlü yeni bir konum yaratır. Ayrıca, Bourdieu'ye göre Nazizm, Heidegger için rejimin felsefi *Führeri* olma fırsatı sağlamıştır. Heidegger bu hususlar üzerinde düşünemez, zira bunu yapması saf felsefe imkânına inancını sorgulaması anlamına gelecektir. Bu yeniden düşünme zorunlu olarak "bilen öznenin empirik inşası süreci"ni, zamanın inşasında tarihin rolünü ve toplumsal sorunları felsefi ontolojiye dönüştürmenin imkânsızlığını "dikkate almayı" gerektirecektir.

Özetlersek; Heidegger'in düşüncelerini ürettiği toplumsal-siyasal alan ile felsefi alan arasında bir eşmantık vardır. Bu eşmantık dolayısıyla, bir alandaki her bir özgül nokta ya da 'konum' bir diğerindeki konuma karşılık düşer. Dolayısıyla, felsefi alandaki özgül bir konum, siyasi alanda karşılık düşen konumu 'ifade eder' veya 'içerimler'. Yine bu nedenle, felsefi alandaki konumlar, gizli anlamları olarak, sosyo-siyasi alandaki konumları içerimler. Heidegger'in felsefi alandaki konumu, muhafazakâr devrim olarak nitelenebilir ki, onun felsefesi, gizli anlamı olarak, Jünger, Spengler, Sombart ya da Moeller van den Bruck gibi yazarlarca savunulmuş olan siyasi muhafazakâr devrimi içerimler.[11] Bu yüzden Heidegger'in çoksesli söyleminin yetkin bir çözümlemesi, çifte reddiyeyi gerektirir: Felsefi metnin mutlak özerklik iddiaları ve dış referans inkarı

11 Geçen sene Fransa'da yayımlanan ve bir nevi felsefi günlük niteliğinde olan Kara Defterler'in (Schwarze Hefte) ortaya çıkmasından sonra filozof ile anti-se-

reddedilmelidir; öte yandan dametnin, üretiminin ve dolaşımının genel bağlamına indirgenmesi de reddedilmelidir.

Ana hatları bunlar Bourdieu'nün Heidegger eleştirisinin. Şimdi bu eseri Fransız Heideggerciliğinin en sadık müridi Beaufret gibi Heidegger'i itibarsızlaştırmak için kaleme alınmış "vasat komplo girişimleri"nin ucuz bir numunesine indirgeyebilir miyiz? Sanırım bu acımasızlık olurdu. Evet, eleştirilecek pek çok hat var Bourdieu'nün eserinde. Argüman sadece Heidegger'e dönük ise bu tezin "sosyolojik" olduğundan dem vurabilir miyiz? Bourdieu'nün yer yer Freudcu çözümlemelerden nasiplendiğini hesaba katacak olursak, merkezi argümanını empirik doğrulama usullerinden bağışık hale getirmesini nasıl açıklayacağız? Mesela bir Rosenberg, Bourdieu'nün strateji tarzı açısından daha uygun bir isim değil midir? Dahası Heidegger'in yapılandırıldığı ve yapılandırdığı üretim alanını inşa etmeye çalışan Bourdieu'nün kendisi de Fransız alımlama alanının ürettiği dinamiklerle hareket etmemekte midir?

Bu sorularla elinizdeki çalışmayı hem kritik etmek hem de geliştirmek mümkün. Ve sanırım çalışmanın mahiyeti de ancak bu şekilde derinleştirilebilir. Biz şimdilik şununla yetinelim: Bourdieu'nün Heidegger analizi, alanların düşünceyi nasıl yapılandırdığını gösteren "tarihsel-ilişkisel bir okuma" olup, Türkiye'deki düşünsel patikalara nasıl bakmamız gerektiğine dair önemli ipuçları verebilir. Buna ilaveten de bir düşünürü kendi toplumsal ve felsefi bağlamında ele almakla, sosyal teoriyi büyük ölçüde uğraştıran birey/toplum

mitizm konusundaki tartışmalar yeniden alevlendi. Bu defterlere dair yapılacak tartışmaların Bourdieu'nün "Politik Ontoloji"si ile rezonanslar taşıyabileceği aşikâr. Defterlerin Heidegger etrafındaki korunaklı imgeyi yıkabileceğini düşünmesem de Heideggerci fikriyatla olan ilişkiyi tıpkı Bourdieu'nün yapmak istediği gibi yeniden kurmamızı sağlayabileceğini düşünüyorum.

düalizminin nasıl aşılması gerektiğinin somut bir kanıtı olarak görülebilir. Velhasıl kelam "Politik Ontoloji" beşeri bilimle iştigal edenlere bir felsefi metnin yorumlanmasına dair metodolojik terkip açısından önemli içgörüler kazandıracaktır.

Okura Uyarı

Bu metin, ilk kez 1975 yılında, biraz farklı bir biçimde, *Actes de la recherche en science sociales*'de yayımlandı. Her şeyden önce bir yöntem alıştırması olarak planlandığından suçlayıcı olmayan bir perspektifi benimsiyor. Bilimsel analizin, kovuşturma mantığıyla ve onun doğurduğu (Heidegger Nazi oldu mu? Felsefesi Nazi miydi? Heidegger'i okutmalı mıyız? ve benzeri) sorgulamalarla bir ilgisi yoktur. Bu yüzden, şimdilerde filozofun etrafını saran hastalıklı taşkınlığın, bugün ilk çıktığı zamandan bile vakitsiz kaçan bu çalışmanın doğru bir şekilde alımlanmasına uygun bir ortam oluşturduğundan şüpheliyim.

Tarihsel malumatı güncellemeye dönük eklediğim bazı notlar dışında, metinde yaptığım temel değişiklik, Heideggerci dilin ve onun davet ettiği okumaların analizine hasredilmiş üç bölümü, anlamayı kolaylaştırmak adına kitabın sonuna kaydırmaktan ibaret. Bunu yaparak şu gerçeğin üzerini örtme riskini göze almış oldum: Heidegger felsefesinin en beklenmedik bazı politik içerimlerini, hem de tarihçiler tarafından henüz bilinmedikleri bir dönemde açığa vuran şey –sosyolojiyle ilgili sık benimsenen görüş bir yana–

bizzat yapıtın, barındırdığı ikili anlamlar ve imalarla birlikte okunmasıdır. Örneğin Heidegger'in zamansallık teorisinin derinliklerinde saklı bulunan refah devleti eleştirisi; yanlışta-dolaşma[1] eleştirisinde yücelen anti-semitizmi; Nazizme olan bağlılığını, Jünger'le arasında geçen diyaloğun çetrefil imalarında izlerine rastlanan bağlılığı yalanlamayı reddetmesi; sadece radikal aşmanın felsefi stratejilerine esin kaynağı olmakla kalmayan ultra-muhafazakâr devrimciliği, ki aynı ultra-muhafazakar devrimcilik, Hugo Ott'un da gösterdiği gibi, felsefenin Führeri mevkiine duyduğu devrimci özlemin karşılık bulmamasının yarattığı hayal kırıklığı sonucu Hitler rejimiyle kopuşuna da sebep olmuştur: Hepsi de metinlerde zaten okunur haldeydi. Ancak tüm bunlar ontoloji ile antropoloji arasına kutsal bir sınır koyan ve Heidegger'in en güzel örneğini sunduğu felsefenin felsefesine itibarını yitirmiş aristokratlar misali yapışan ve yeni bilimlerin ilerleyişine ayak uyduramadıklarından ayrıcalıkları tehdit altında bulunan ortodoks yorumun muhafızları tarafından reddedildiler. Fakat böyle yaparak, feraset ustalarına has bir körlüğü –yine Heidegger'in en yetkin örneğini sunduğu ve kendi bilmezden gelişlerinde, kibirli suskunluklarında somutlaşıp tekerrür eden bir körlüğü– kabul etmek zorunda kalacakları anı ertelemekten başka bir şey yapmıyorlar.

Paris, Ocak 1988

1 "Yanlışta-dolaşma" olarak karşıladığımız "*errance*" sözcüğünün taşıdığı farklı anlamlara dair açıklayıcı bir alıntı özgün metnin 5. bölümünde bulunabilecektir [ed.n.].

GİRİŞ
Çapraşık bir düşünce

"Çapraşık (*louche*). Bu tabir, dilbilgisinde, ilk önce bir anlamı bildirecekmiş gibi görünüp, en sonunda çok farklı başka bir anlamı belirten anlamına gelir. Özellikle, kuruluşu, ifadenin açıklığına büyük zarar verecek derecede muğlak cümleler için söylenir. Dolayısıyla bir cümleyi *çapraşık* kılan şey, onu oluşturan sözcüklerin belirli bir düzeninden kaynaklanır; ilk bakışta belli bir irtibata sahip görünürken aslında bambaşka bir irtibata sahiptirler. Benzer şekilde çarpık gözlü insanlar da aslında bir tarafa bakarken başka bir tarafa bakar görünürler."

M. Beauzée, *Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature*, c. II.

Heidegger'in (Croce'nin deyişiyle) "saf felsefe"si kadar tarihin derinlerine kök salıp yıllanmış az sayıda düşünce vardır kuşkusuz.[2] Çağımıza ait hiçbir sorun, "devrimci muhafazakârların" bu sorunlara

2 Alıntılayan A. Hamilton, *L'illusion fasciste, Les intellectuels et le fascisme, 1919-1945*, Paris, Gallimard, 1973, s. 166.

verdiği hiçbir ideolojik cevap yoktur ki –yüceltilmiş ve neredeyse tanınmayacak bir halde de olsa– bu ayrıntılı ve eksiksiz eserde mevcut olmasın. Böyle olmakla birlikte, bu denli tarihle ilintisiz şekilde okunan herhalde pek az sayıda eser vardır. *Sein und Zeit*'ın yazarının Nazizmle şaibeli uzlaşısını en kararlı biçimde eleştirenler bile onun politik angajmanlarını ifşa edecek veya aydınlatacak ipuçlarını, emareleri ya da itirafları metinlerin kendisinde araştırmaya hiç zahmet etmemişlerdir.

Öte yandan tarihsel konuma ve kültürel bağlama referansın onun yapıtındaki bu her yerdeliğine ve sabitliğine insanları ikna etmeye çalışmak ve bunu, söz gelimi Heidegger'in düşüncesini, örtmecede (*euphemisés*)[3] daha az hüner sergilemiş fakat *başka bir sisteme ait* olmak kaydıyla sözde onun muadili olan söylemlerle kıyaslayarak yapmak boşuna olacaktır. Zira felsefi üretim alanının göreli özerkliği bu tür bir kıyaslamanın, bağımsızlığı olduğu kadar bağımlılığı da kanıtlayacak şekilde kullanılmasını mümkün kılar. Alan etkisi, yani felsefi mikrokozmosa has kısıtlamaların felsefi söylemin üretimi üzerindeki etkisi, paradoksal biçimde, mutlak özerklik yanılsamasına nesnel zemin sağlar. Bu etkinin *felsefede*, yani görece özerk felsefe alanında bir devrimci muhafazakâr olan Heidegger'in eserleri ile Sombart ve Spann gibi iktisatçıların, Spengler ve Jünger gibi denemecilerin eserleri arasında yapılabilecek her türlü karşılaştırmayı *a priori* reddetmek amacıyla gündeme getirilmesi mümkündür; yoksa

3 *Euphémisme*: meseleyi özünden saptırma anlamındaki anlatım inceliği. Bir kavramın ya da kavram öbeğinin uzak anlamının işe koşulması. Bir şey hakkındaki esas meseleyi, asıl içeriği örtecek ve gizleyecek şekilde güzel söz söyleme, iyi, uğurlu söz söyleme, incelterek güzelleştirme, allayıp pullama anlamlarına da gelmektedir: Metin boyunca yerine göre "örtmece, edeb-i kelam" karşılıklarıyla karşılanacaktır [ed.n.].

aksi halde, yani "diğer koşullar sabit sayılmak kaydıyla" bu konularda yargıda bulunmanın tam manasıyla imkansız olmadığı halde, saydığımız isimlerin eserleri ile Heidegger'inki arasındaki benzerlik cezp edici bulunabilirdi. Yetkin sayılabilecek bir analiz çifte reddedişe dayanmalıdır: hem felsefi metnin her türlü mutlak özerklik iddiasını ve onun getirdiği dış referans kabul etmeme tavrını, hem de metnin doğrudan doğruya, üretiminde geçerli olan genel koşullara indirgenmesini reddetmelidir. Elbette felsefi metnin bağımsızlığını kabul edebiliriz, ancak bunu, bu bağımsızlığın, felsefi alanın içsel işleyişine özgü yasalar karşısında bir tür bağımlılık olduğunu açıkça görmek şartıyla yapabiliriz. Aynı şekilde metnin bağımlılığını da kabul edebiliriz ama onu da, felsefi alana özgü mekanizmalar aracılığıyla işleyen bu bağımlılığın sonuçlarının tabi olduğu sistematik dönüşümleri hesaba katmak koşuluyla yapabiliriz.

Bundan dolayı felsefi ve politik okuma karşıtlığını bir yana bırakmak ve esasen *muğlaklıklarıyla* tanımlanan, yani iki zihinsel uzama tekabül eden iki toplumsal uzama referansla tanımlanan yazıları ayrılmaz biçimde hem felsefi hem politik olan bir ikili okumaya tabi tutmak gerekir. Felsefi alanın göreli özerkliğini yok sayan Adorno, Heidegger felsefesinin kayda değer özelliklerini doğrudan doğruya, filozofun ait olduğu sınıfın karakteristikleriyle ilişkilendirir. Bu "kısa devre", Adorno'yu, bu arkaizm meraklısı ideolojiyi, sanayi toplumuna ayak uyduramayıp bağımsızlıktan ve ekonomik güçten yoksun kalmış bir grup entelektüelin ifade aracı olarak görmeye mahkûm eder. Amacım ne bu ilişkiyi ne de aynı Adorno'nun, kaygı ya da absürtlük temaları ile bu temalar üzerine yazanların iktidardan gerçek manada uzak olmaları arasında kurduğu ilişkiyi sorgulamaktır

(Adorno bu ilişkiyi özellikle Ringer'in kitabı ışığında kurar, nitekim "Alman mandarinleri" olarak adlandırdığı kişilerin giderek gerici muhafazakârlığa sürüklenmesi ile yine bu kişilerin egemen sınıf yapısı içinde mevki kaybetmelerini ilişkilendiren, Ringer'dir). Bununla birlikte felsefe alanındaki kurucu kabullerin sahneye koyduğu belirleyici dolayımı ve bu kabullerin bir felsefe sistemini temellendiren karşıtlıklarla kurduğu ilişkiyi kavramamasından ötürü Adorno felsefî söylemi, doğrudan onu üretenin sınıfsal konumuna indirgenmekten koruyan simya prensibini ister istemez gözden kaçırmıştır. Dolayısıyla da esas olanı, yani felsefî biçime dökme etkisini izah etme fırsatını kaçırmıştır.

Heidegger'in Nazizmle yakınlığı yüzünden felsefesini görmezden gelen muhalifler kadar, felsefesini Nazizmle ilişkisinden ayıran savunucuları da şu noktayı görmemek konusunda ittifak halindedirler: Heidegger'in felsefesi, onun Nazizme verdiği desteği belirlemiş olan etik ve politik ilkelerin ancak bir *felsefi yüceltimi*; felsefî üretim alanına özgü sansür biçimlerinin dayattığı bir yüceltim olabilirdi. Sadece biyografik olguları, onları filozofun yapıtlarının iç mantığıyla ilişkilendirmeden irdelemek gibi iki tarafça da paylaşılan saplantı yüzünden muhalifler de "metinlerin hermönetiği"[4] ile "olguların eleştirel bir şekilde ortaya konulması" arasında açıkça bir ayrım

4 F. Fédier, "Trois attaques contre Heidegger", *Critique*, 1966, no: 234, s. 883-904; "A propos de Heidegger" (R. Minder, J.P. Faye, A. Patri), *Critique*, 1967, no: 237, s. 289-297; F. Fédier, "A propos de Heidegger", *Critique*, 1967, no: 242, s. 672-686; "A propos de Heidegger"(F. Bondy, F. Fédier) *Critique*, 1968, no: 251, s.433-437. (1987: Bu durum, Victor Farias'ın, bazı yeni olgulara açıklık kazandırsa da, eserin kıyısında kalan yahut da içine ancak zorlayarak girebilen ve böylelikle içsel okuma savunucularına alan bırakan Heidegger ve Nazizm (*Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987) adlı kitabı için de geçerlidir: Bu kitabın tetiklediği tartışmanın, kendisinden yirmi yıl evvelkinin tekrarı olmasında şaşılacak pek de bir şey yok.)

olduğunu iddia eden savunuculara hak verir haldeler. Bir yanda, özel ve kamuya mal olmuş olaylarıyla bir Heidegger biyografisi vardır: 26 Eylül 1889'da Kara Orman'ın küçük bir köyünde zanaatkâr bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlkokulu Messkirch'de; Constance ve Freiburg Brisgau'da ortaokulu bitirdi; 1909'da Freiburg Üniversitesi'nde felsefe ve ilâhiyat dersleri aldı; 1913'te felsefe doktorasını verdi vs. Sonrasında Nazi Parti'sine katılması, Rektörlük konuşması ve bir suskunluk dönemi gelir. Diğer yanda ise, Heidegger'in 1915 ile 1958 arasında vermiş olduğu dersleri sıralayan "*Verzeichnis der Vorlesungen un Übungen von Martin Heidegger*" başta olmak üzere, filozofun gündelik yaşantısına ait olaylara yapılan her türden atıftan "arındırılmış" bir entelektüel biyografisi vardır. Meşru addedilen tek zamansal faaliyet olan felsefe öğretmenliğine ve hatta bu öğretmenliğin salt resmi boyutuna[5] indirgenen filozof ile düşüncesi arasında, ve bu şekilde kendine yeter ve kendinden menkul biçimde kurulan filozofun yapıtı ile yaşamı arasında özdeşlik sağlanmış olur.

Öte yandan, en indirgemeci eleştirmenler bile, Heidegger'in doğrudan doğruya politika ile ilgili yazılarında[6], Heidegger'in felsefî dilinin en tipik bazı kavramlarının (*Wesen des Seins* [varlığın

5 Heidegger'in 1939-40 yılının kış dönemi boyunca Jünger'in *Der Arbeiter*'ine [İşçi] ayırdığı seminerden, Richardson'ın (W.J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, s. 663-671) bibliyografyasında bahsedilmez bile. Üstelik de, (düşünceyi hayatın gerçeği ve temeli haline getiren *Wesentlichkeit* stratejisinin bir biçimiyle, biyografik bilgileri sistematik olarak reddetmiş gözüken) Heidegger'in kendisi tarafından notlandırılmış ve gözden geçirilmiş olmasına rağmen.

6 Söz konusu metinlerin başlıcaları: 3 Kasım 1933, "Öğrencilere çağrı"; 10 Kasım 1933, "Almanlar'a çağrı"; 23 Ocak 1934, "Çalışma Hizmeti'ne çağrı" ve en önemlisi, 27 Mayıs 1933, "Alman Üniversitesi'nin Kendini Müdafaası" (bkz. Martin Heidegger, "Discours et proclamations", *Meditations*, 1961, no: 3, s.139-159; metinlerin asılları için de bkz. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962.)

özü], *menschliches Dasein* [insanın Dasein'ı], *Wesenwille* [var olma iradesi], *Geschick* [yazgı], *Verlassenheit* [atılmışlık] vb.) bulunmasına hayret etmekten; ve bunların "Goebbels'in söylevlerinden ve *Völkische Beobacter* başyazılarından kalıntılar"[7] taşımasından ve Nazilerin tipik söz dağarcığıyla yan yana bulunmasına şaşırmaktan kendilerini alamazlar. Heidegger'in Nazizme bağlılığını kanıtlamak üzere sıkça referans gösterilen 27 Mayıs 1933 tarihli "Üniversite'nin Kendini Müdafaası" (*Selbstbehauptung* abartılı bir şekilde "kendini beyan etme" olarak yanlış çevrilmekte) başlıklı rektörlük konuşmasının, Heidegger düşüncesinin tarihi üzerine, Richardson'ın[8] yazdığı gibi saf ve katıksız bir felsefe-içi kitapta bile kendine yer bulabilmesi anlamlıdır. Bu arıtılmış, arındırılmış tarihçenin yazarı, felsefî teorinin (Gadamerci anlamda) tümüyle mantıki olan (örneğin nesnel bilime saldırı) sonuçlarını konjonktür gereği alınmış bir konum gibi göstermek için yedi dereden su getirmiştir. Öte yandan bizzat Karl Löwith, bu konuşma metnin muğlaklığını gayet güzel anlatır: "Weimar rejiminin iktidardan düşmesinin ardından 'hizaya sokulmuş' profesörlerin yayınladığı konuşma ve risalelerle karşılaştırıldığında, Heidegger'in konuşması felsefî yönü çok kuvvetli ve yüksek düzey talep eden bir metindir; ifade ve kompozisyon bakımından ise küçük bir şaheserdir. Felsefi standartlara vurulduğunda, bu söylev başından sonuna kadar eşine nadir rastlanır bir muğlaklıktadır. Varoluşsal ve ontolojik kategorileri, sanki bunların felsefi gayeleriyle siyasal durum (araştırma özgürlüğü ile devlet cebri) *a priori* birbiriyle paralellik arz edermiş yanılgısını doğuracak şekilde

7 P. Gay, *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, Londra, Secker and Warburg, 1968, s. 84.

8 W. J. Richardson, *ag.e.*, s. 255-258.

tarihsel "an"a tabi kılar. "Çalışma ve askerlik hizmeti" ile "bilgi hizmeti" birbirleriyle örtüşür ve böylece konferansın sonunda dinleyiciler Diels'in "Presokratikler"ini mi okusunlar yoksa *SA* saflarına mı katılsınlar bilemez halde kalırlar. Bundandır ki, Heidegger'in söylemini tek bir bakış açısından, yani yalnızca politik ya da yalnızca felsefi açıdan değerlendirmekle kendimizi sınırlandıramayız."[9]

Heidegger'i "tamamen" felsefi uzamda, yani felsefenin görece özerk tarihinde (mesela Yeni-Kantçılarla karşıtlığı içerisinde) konumlandırmak kadar, düşüncesini, Spengler ya da Jünger gibi denemecilerin düşüncelerine yakınlığından ötürü yalnızca politik uzamda konumlandırmak da yanlıştır. Düşüncesinin en kendine has özellikleri ve etkileri kurucu esaslarını bu ikili göndermede bulurlar ve bunu layıkıyla anlamak için, Heidegger'in politik ontolojisinin pratikte icra ettiği ikili ilişkilendirmeyi, yani siyasal bir konum alışı ve bunun salt felsefe alanında ifade buluşunu, bilinçli ve yöntemsel biçimde bu defa biz gerçekleştirmeliyiz.

Dolayısıyla alimane söylemlerin nesneleştirmeye karşı en etkili kalkanları, bu söylemleri şekillendiren bütün bir ilişkiler sistemini ortaya çıkarma görevinin müşkülatında somut bir görünüm kazanır. Bu sebeple burada yapacağımız şey, ne fazla ne eksik, şu olacak: Felsefi üretim alanının yapısını –ve kat etmiş olduğu tüm tarihi– olduğu kadar filozoflar zümresine, Heidegger'in söylemekten hoşlandığı gibi, kendi "meskenlerini" ve işlevlerini tahsis eden akademik alanın yapısını, profesörlerin mevki ve imkânlarının da tanımlandığı iktidar alanının yapısını ve böylelikle adım adım Weimar Almanya'sının

9 K. Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", *Les Temps modernes*, 2. Yıl, 1946, s. 343-360.

tüm sosyal yapısını yeniden kurgulamak.[10] Bu girişimin kapsamının boyutunu değerlendirmeye başladığımızda şu manzarayla karşılaşırız: Bir yanda eserin kendi dolayımı hariç her türlü yaklaşımı basitlik veya küfür sayan form meraklılarının; öte yanda "son tahlilde" ne düşünmek gerektiğini zaten bildiklerinden, *edim halindeki* her türlü tahlilin kaçınılmaz sınırlılığını küçümseyerek kendilerini, *düşünce düzeyinde* analizlerinin sonucuna uyduracak şekilde konumlandırıverenlerin eleştirilerine aynı anda muhatap kalmak, bilimsel tahlilin kaderidir.[11]

---

10 Heidegger'in yapıtı toplumsal tarihçileri, *kendi düzleminde*, Nazizm probleminkine hayli benzeyen bir problemle karşı karşıya getirir: Nasıl ki Nazizm, Almanya'nın tarihsel gelişiminin *özellikleri* sorusunu sordurursa, Heidegger külliyatı de, Alman felsefesinin görece özerk olan bütün bir tarihinin tamamlanışı ve zirvesi olarak, Alman entelijensiyasının ve Üniversitenin gelişiminin özellikleri nedir sorusunu sordurur. Bu iki sorunun birbirinden bağımsız olmadığı aşikârdır (bkz. G. Lukacs, "Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands", *Die Zerstörung der Vernuft* [Aklın Yıkımı] içinde, Berlin, 1955, s. 31-74).

11 Maddi olanla ilgileri olmadığı gibi materyalleri/malzemeleri de olmayan bu materyalistlere sadece, kurallar buyurmak ve hükümler bildirmek (bkz. N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1971) yerine en azından bir kez olsun bilimsel bir analizi üstlendiklerinde kendi kendilerine keşfedebilecekleri hakikatleri, ancak *bu formda*, yani Engels'in, "nihai ekonomik nedenlerin" izini sürme çabasında "materyalist metodun" karşılaştığı pratik engelleri anlattığı, Marx'ın *Fransa'da Sınıf Savaşları* kitabına yazdığı girişe (F. Engels, *Giriş*, K. Marx, *The Class Struggle in France 1848-50*, der. C. P. Dutt, Londra, Martin Lawrence, 1934, s. 9) yönlendirildiklerinde daha iyi anlayacakları hakikatleri hatırlatmak isterim.

Birinci Bölüm
Saf felsefe ve zeitgeist

"Bizi, kendisi üzerine düşünmeye sevk eden zamanımızda" (*in unserer bedenklichen Zeit*): Böyle der Heidegger. Bu sözlerini harfiyen almalıyız. "Kritik nokta" (*das Bedenkliche*) veya "en kritik nokta" (*das Bedenklichste*)[12] dediğinde de öyle. Her ne kadar kehanetvâri sonuçlara ("henüz düşünmüyoruz" vb.) varsa da, Kritik Nokta veya, *Umsturzsituation* yani "devrimci durum" diye de adlandırdığı şey üzerine düşündüğünü ifade ederken, Heidegger samimidir. Almanya'nın yaşadığı derin kriz üzerine kendi meşrebince düşünmekten hiç vazgeçmemiştir veya daha net bir ifadeyle, Almanya'nın krizi ve Alman üniversitelerinin krizi, Heidegger vasıtasıyla durmadan kendi üzerine düşünmüş ve kendini ifade etmiştir. Birinci Dünya Savaşı; bir Bolşevik devriminin mümkün olduğunu somutlaştırmak suretiyle bir yandan muhafazakârlar üzerine korku tohumlarını kalıcı surette eken, diğer yandan bir zamanlar heyecana kapılan yazarları ve sanatçıları (örneğin Rilke ve Brecht'i) derin hayal kırıklığına uğratan Kasım 1918 (kısmî) Devrimi[13]; (failleri sıklıkla cezasız kalan)

12 M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, s.153.
13 Devrimin entellektüellerde yol açtığı hayal kırıklığına dair bkz. P. Gay., *a.g.e.*, s. 9-10.

siyasi suikastler; Kapp darbesi ve diğer darbe girişimleri; Almanlar'ın yenilgisi; Versailles Antlaşması; Fransızlar'ın Ruhr'u işgali ve dil ile kanın birleştirdiği bir topluluk olarak *Deutschum* bilincini şiddetlendiren toprak kayıpları; özellikle *Mittelstand*'ı vuran muazzam enflasyon (1919-1924); tekniğe yönelik saplantı ile iş süreçlerinin akılcılaştırılmasını çok sert biçimde sahneye koyan (*Prospertität* namlı) kısa süreli refah dönemi ve son olarak büyük 1929 buhranı: Hepsi de, bir entelektüel kuşağın tamamının toplumsal dünyaya bakışı üzerinde farklı derecelerde, farklı etkilerle ama, kalıcı surette iz bırakan bir dizi travmatik deneyimde katkısı bulunan olaylardır. Bu deneyimler; "kitlelerin çağı" ya da "tekniğin çağı" üzerine sayısız söylemin yanı sıra ekspresyonist resim, şiir ve sinemada ve yüzyılın sonunda Viyana'da serpilmiş olan "Weimar kültürü"nün, "uygarlığın huzursuzluğu"nun, savaş ve ölüm karşısındaki büyülenmenin, teknik medeniyetine ve her türden iktidara isyanın pençesinde kalarak vardığı aşırıcı ve duygu yüklü akıbette kendilerini az ya da çok edeb-i kelam suretinde ifade etmişlerdir.

Üniversite'nin kıyılarında yeşeren son derece özgün bir *ideolojik ruh hâli,* bu ortamda, kültür sahibi burjuvazinin tamamına ağır ağır nüfuz etmiştir: Bu metafizik-politik dilin yüksek iktisat veya felsefe teorilerinin bir bayağılaştırılması mı [vülgarizasyonu mu] yoksa aralıksız devam etmiş özerk bir yeniden icat sürecinin bir ürünü mü olduğunu söylemek çok zordur. Bir "bayağılaştırma" sürecinin mevzubahis olduğunu düşündürten şey, *biçim* yani güzel adlandırma [örtmece] ve akılcılaştırma bakımından gittikçe daha düşük beklentileri karşılayacak halde olsa da muadil işlevleri yerine getiren bir dizi ifadeye, bozulmaya uğramış halde rastlamamızdır. Sombart ve

Spann'ı "bayağılaştıran" kişi olduğunu düşünebileceğimiz Spengler'in de, "Gençlik Hareketi" içerisindeki öğrenci ve genç hocalarca bayağılaştırıldığı söylenebilir. Bu hareket, (orman yürüyüşleri ve dağ gezintileriyle) anavatana, halka, doğaya kök salmak suretiyle "yabancılaşma"nın (yabancılaşma, dönemin anahtar kelimelerinden olmakla birlikte, köksüzleşmenin/köksüzlüğün eşanlamlısı olarak kullanılmaktaydı) son bulması çağrısında bulunmakta; doğanın dostane sesine kulak tıkayan aklın ve akılcılığın tiranlığını kınamakta; kültüre ve *içselliğe* dönüşü; başka bir deyişle, burjuva, maddeci ve âdi bir konfor ve kâr arayışından kopmayı savunmakta idi. Ancak hareket, ters yönde de cereyan ediyordu.

Bu çapraşık ve bağdaştırıcı söylem, sözcülerinin bu söylemin yankısından ibaret oldukları bir kolektif *Stimmung*'un [bir hâlet-i ruhiyenin], cılız ve müphem bir şekilde nesneleştirilmesinden başka bir şey değildir. *Völkisch* ruh hâli aslen, dünyaya dair, söylemde ya da başka herhangi bir ifade biçiminde nesneleştirmeye indirgenemeyecek bir yatkınlıktır (*disposition*). O, bir bedensel *heksiste*, dille belirli bir ilişkiyle ve daha düşük önemde olsa da, bir dizi edebî ve felsefî öncüye (Kierkgaard, Dostoyevski, Tolstoy, Nietzsche) ve bir dizi etik-politik-metafizik teze yapılan göndermelerde ayırt edilebilir. Ancak, kaynağa inme arayışının cazibesine kapılıp gitmemek gerekir: Daha XIX. yüzyılda (1827 doğumlu) Paul de Lagardeve, (1852 doğumlu) Julius Langbehn ve daha yakın bir tarihte, (1878 doğumlu) Adam Müller'in devamcısı Othmar Spann ya da *Die Tat*'ın, "yeni romantizmi" 1927 yılındaki ölümüne kadar müthiş etkili olmuş editörü Diederichs vardır; Houston Steward Chamberlain'in, eski Germenler'e dair, Tacitus'un *Germania*'sından yola

çıkarak geliştirdiği ırkçı teorinin damgasını taşıyan bir bakış açısına sahip tarihçiler vardır; *völkisch* romancıları ve sonra, taşra hayatını, doğayı ve doğaya dönüşü yücelten (ve adı *Blut und Boden,* yani "kan ile toprak"tan gelen) *Blubo-Literatur* vardır; Klages ve Schuler'in "kozmikler"i gibi ezoterik çevreler ile hayal edilebilir her türden ruhsal tecrübe arayışı vardır; arınmış ve kahraman Wagner Almanyası'nın antisemit gazetesi *Bayrether Blätter* ile ulusal tiyatronun dev temsilleri vardır; Aryan ırkçısı biyoloji ve filoloji ile Carl Schmitt tarzı hukuk vardır; eğitim ve ders kitaplarının *wölkisch* ideolojisine ve özellikle *Heimatkunde*'ye yani toprağın/vatanın yüceltilmesine ayırdıkları yer vardır.[14] Her yandan fışkıran bu sayısız "kaynak", esriklik veya öfke nidaları işlevi gören kelimelerden ve yeniden yorumlanmış yarı-âlimane temalardan mürekkep bir ideolojik tertibin asli unsurlarını temin etmekteydi. Bu kelime ve temaların hepsi de, ortak fantazmalara dair duygulanımsal uzlaşının hem birlik hem de sonsuz orijinallik izlenimi yaratan varlığından ve habitusların yine bu izlenimi verecek şekilde ortaklaşabilemelerinden ötürü, birbirleriyle nesnel biçimde uyumlu ses verebilen bireysel icatların "kendiliğinden gelişen" ürünüydüler.

Ancak *wölkisch* ruh hâli aynı zamanda, bizzat dönemin, kendisi üzerine tefekküre çağırmasına vesile olan bir dizi sorudur: teknik üzerine, işçiler üzerine, seçkinler üzerine, halk üzerine, vatan üzerine ruh halleri gibi karmakarışık ama fantazmalar gibi kuvvetli ve saplantılı sorulardır bunlar. Bu pathos sorunsalının, en önde gelen

---

14 Bkz. George le Mosse, *The crisis of German ideology,* New York, The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964, s. 149-170; E. Weymar, *Das Selbstverständnis der Deutschen,* Stutgart, 1961; R. Minder, "Le 'Lesebuch' , reflet de la conscience collective", *Allemagne d'aujord'hui,* Mayıs-Haziran 1967, s. 39-47.

ifadesini sinemada bulması hiç şaşırtıcı değildir: Örneğin Lubitsch'in halk yığınlarını gösterdiği sahneler veya Pabst'ın filmlerinde yer alan kuyruklar (*Das Man*'ın paradigmatik tezahürleri) veya Fritz Lang'in[15], Jünger'in *Der Arbeiter*'ının (*İşçi*)[16] estetik bir yorumu olan, tüm fantazmaların-sorunların özeti niteliğindeki Metropolis'i.

> Esnekliği ve bağdaştırıcılığıyla akılcı ifadenin sınırında duran *wölkisch* ideolojisi en iyi ifadesini edebiyatta ve özellikle de sinemada bulur. Siegfried Kracauer'in *Caligari'den Hitler'e, Alman Sinemasının Psikolojk Tarihi* adlı kitabı, hiç şüphesiz çağın ruhunu en iyi anlatan eserlerdendir. Sokağın ve yığınların saplantılı varlığının (s. 57-188) ötesinde, şu temalar özellikle dikkat çeker: Ludwig Berger'in "'daha iyi bir geleceği' eski güzel zamanlara dönüş olarak tasarlayan" (s. 118) iki filmi olan *Ein Glass Wasser* (Bir Bardak Su) ve *Der Verlorene Schuh*'daki (Külkedisi) "ataerkil mutlakiyetçilik" ve "dış dünyadaki her türden değişimden daha önemli olan" olan dönüşüm

15 Filmin argümanı şöyledir: 2000 yılında, Metropolis'in efendisi Joh Fredersen'in oğlu Freder, şehre hakim olan ve işçileri yerin ve makinelerin bulunduğu odaların altında insanlık dışı bir hayata mahkûm etmiş olan aristokrasiye başkaldırır. Maria adlı bir işçi, yoldaşlarına, şehri birleştirecek bir aracı-mehdinin (*Fürsprecher*) gelişini beklemeleri çağrısını yapmaktadır. Bu kurtarıcı Freder'dir. Ancak babası, Freder'in "misyonunu" gerçekleştirmesine engel olmak üzere, bilim adamı Rotwang'a, Maria'nın tıpa tıp benzeri olan ve işçileri isyana teşvik eden bir robot yaptırır. Plan başarıya ulaşır, işçiler makineleri parçalarlar ve kendi evlerinin sular altında kalmasına sebep olurlar. Çocuklarının bu felâkette boğularak öldüğünü zanneden işçiler, robotu ele geçirip yakarlar. Aslında gerçek Maria ile Freder çocukları kurtarmıştır. Rotwang, katedralin çatısında Maria'nın peşine düşer. Freder de onu takip eder. Kavgada Rotwang dengesini kaybedip düşer ve ölür. Oğlunun kendisini attığı tehlikeden etkilenen Joh Fredersen pişman olur ve işçilerin temsilcisiyle el sıkışmayı kabul eder.

16 E. Jünger, *Der Arbeiter*, Hambourg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932. Yeniden yayınlandığı yer: E. Jünger, Werke, Stuttgart, Ernst Klett, tarihsiz, VI. Cilt.

> (*Innere Wandlung*) (s. 119). Möller van den Bruck'un çevirdiği Dostoyevski eserlerinin[17] büyük başarısının gösterdiği gibi dönüşüm, Alman küçük burjuvalarının gönlünü en çok okşayan temalardandır. "Münhasıran Alman" bir türün ortaya çıkmasına vesile olan "dağ" da büyük başarı yakalayacak bir temadır. "Parıldayan buzlarla abartılı duyguların karışımı"nda ustalaşmış Dr. Arnold Franck'ın filmleri, bu türe ait filmlerden bazılarıdır. Siegfried Kracauer'in belirttiği gibi, "Franck'ın, son derece ihtişamlı görüntülerle popülerleştirmeye gayret ettiği dağ mesajı, akademik unvan taşıyan ve (üniversite gençliğinin bir kısmı da dahil) taşımayan pek çok Alman'ın amentüsü idi. Birinci Dünya Savaşı'ndan çok önce, bir grup Münihli öğrenci her hafta sonu gri şehirden yakındaki Bavyera Alpleri'ne giderek kendilerini tutkularına bırakırdı (...). Promete coşkusuyla dolu, zorlu bir patikaya tırmanırlar ve zirvede, soylu yüksekliklere ulaşmak için en küçük gayret göstermeyen, "vadideki domuzlar" dedikleri kalabalık ayaktakımına sonsuz bir kibirle bakarak dinginlikle pipolarını içerlerdi."

Kolektif ruh hâlindeki bu değişimi hisseden ve öngören bir konumda bulunan Spengler, bu ideolojik atmosferi gayet güzel anlatır: "Faustçu fikir makinelerden *tiksinti* duymaya başlar. Bir bezginlik, Doğa'yla mücadele konusunda bir tür pasifizm yayılır etrafa. İnsanlar *daha sade, doğaya daha yakın* hayat tarzlarına yönelir,

17 Heidegger, öğrencilik dönemindeki iz bırakan tecrübeler arasında, Dostoyevski (ve ayrıca Nietzsche, Kierkgaard ve Dilhey) okumalarını sayar (bkz. O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier, 1967, s. 31).

vakitlerini teknik deneyimlerden ziyade spora vermeye başlarlar. *Büyük kentler* onlara katlanılmaz gelmekte, *ruhsuz olguların*, katı ve *teknik organizasyonun* buz gibi atmosferindeki boğucu baskıdan kaçıp kurtulmak için yanıp tutuşmaktadırlar. Sırtlarını *pratik sorunlara* ve *bilime* dönerek *çıkar gütmeyen spekülasyonlara* yönelenler tam da güçlü yetenekler ve yaratıcılardır. Darwin'in döneminde küçümsenen *okültizm* ve *ruhsalcılık, Hint felsefeleri* veya Hıristiyan ya pagan kisvesine bürünmüş bir *metafizik merak* sahneye dönüş yapar. Augustus dönemi Roma'sının ruhudur bu. Hayattan usanmış insanoğlu *medeniyetten* kaçmakta, ilkel şartların hüküm sürmeye devam ettiği ülkelere, *avareliğe*, intihara sığınmaktadır".[18] Ernst Troeltsch, *Jugendbewegung*'un [Gençlik Hareketi] genel çizgilerini tespit ettiği 1921 yılında yayımlanmış bir makalesinde, bu tutumlar sistemine dair genel bir sezgiyi çok daha mesafeli, dolayısıyla çok daha nesnel bir bakış açısıyla sunar: çalışmanın ve disiplinin, başarı ve güç ideolojisinin, okulun dayattığı süfli ve aşırı kültürün, entelektüalizmin ve edebî kibirin, "büyük Metropol"ün ve doğal olmayanın, maddeciliğin ve şüpheciliğin, otoriterliğin, para ve itibarın egemenliğinin reddi. Öte yandan şunların varlığına da değinir: "bir senteze, sisteme, *Weltanscaaung*'a ve değerler sistemine" duyulan umut; hem tazelenmiş bir dolaysızlık ve içselliğe hem de akılcılığı, demokratik düzlemeyi/eşitleyişi (*nivellement*) ve Marksizmdeki manevi boşluğu dengeleyecek yeni bir entelektüel ve ruhani aristokrasiye duyulan ihtiyaç; Galileo ve Descartes'tan bu yana tüm Avrupa felsefesinin matematikleşmesi ve mekanikleşmesi karşısında kapılınan infial; evrimci kavrayışın

18 Bkz. O. Spengler, *L'homme et la technique* (*Der Mensch und die Technik*, 1931), Paris, Gallimard, 1958, s. 147-148 (vurgular bana ait).

ve her türden eleştirel söylemin, tüm katî yöntemlerin, düşünce ve araştırmada her türden katılığın reddi.[19]

"Kültürlü sınıfa yönelik ilmî bir mesaj"[20] olan *wölkisch* söylemi Üniversitenin kıyılarında, yüksek çevrelerde ya da sanatçı-entelektüel gruplarda doğmuş ve sürekli yeniden doğmuş, önce öğrenciler ve eğitim kadrolarının alt tabakalarında, ardından da, Heidegger'in yapıtlarının sadece bir kertesini oluşturduğu karmaşık bir diyalektik sürecin sonucunda bizatihi akademisyenler arasında serpilmiştir. İktisadi ve siyasi olayların etkisi, akademik alana has kriz dolayımında kendini hissettirmektedir: öğrenci sayısındaki artış[21] ve iş imkânlarının belirsizliği; ya "düşük bir akademik seviyede eğitim vermeye" ya da geçinmek için, üniversitenin çeperlerinde türlü yollara başvurmaya (Hitler'in manevi ustası olan, *Aufgut Deutsch* isimli küçük bir Münih dergisinin sefil editörü D. Eckart gibi) mahkûm bir akademik proletaryanın ortaya çıkışı; çoğunlukla muhafazakâr, milliyetçi, hatta yabancı düşmanı ve anti-semitik konumlar almaya meyilli olan hocaların iktisadi ve sosyal seviyelerinin enflasyon yüzünden gerilemesi.[22] Tüm bunlara iki etkiyi de eklemek lazım:

19 Bkz. E. Troeltsch, "Die Revolution in der Wissenschaft", *Gesammelte Schriften* içinde, C.4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Scientia, Verlag, Aalen, 1966, s. 653-657, 1. baskı Tübingen, 1925. (1987: Bu pasaj özellikle, tarih cehaletleri nedeniyle, entelektüel dünyada her daim mevcut olan, ancak dönemsel moda dalgalarının tepesine zaman zaman taşınan hüzünlü dönencelerin *up to date* yinelenişini büyülenerek keşfedenlere adanmıştır.)

20 G.L. Mosse, *a.g.e.*, s.150.

21 1913-14'te 72.064 olan yüksek öğretimdeki öğrenci sayısı, 1931-32'de 117.811'e çıkmıştır; yani 100'e karşı 164'lük bir oran. "Enflasyon döneminde, öğrenim ücretlerindeki görece düşüş öğrenci sayısının artmasına sebep oldu". (Bkz. G. Castellan, *L'Allemagne de Weimar*, 1918-1933, Paris, A. Colin, 1969, s. 251 ve bu akının sonuçlarına dair, F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins, The German Academic Community*, 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969).

22 Bkz. Franz Neumann'ın, P. Gay'in aktardığı tanıklığı, *a.g.e.*, s. 43.

farklı beklenti ve hedeflerle, devletin ve büyük sanayinin Üniversiteye yönlendirdiği daha pratik bir eğitim talebinin etkisi ile 1919'dan sonra eğitim reformunu programlarına alan ve üniversitelerin hem entelektüel hem manevi açılardan sahip oldukları aristokratik geleneklere karşı çıkan siyasi partilerin yaptıkları eleştirilerinin etkisi.[23]

"Kadro açılmamasından ötürü üniversite seviyesinin altında ders vermek zorunda olan akademisyenler"den[24] ve büyük bilim kurumlarının "devlet kapitalizmi"nin[25] şirketleri haline gelmesi nedeniyle sayıları artmış "alt düzeydeki entelektüel emekçiler"den oluşan bir entelektüel proleterya söz konusuydu; ve bu bilim kurumları Alman üniversite sisteminin mantığından ötürü kalıcı olarak alt eğitimci kadrolara mahkûm edilmiş olan ve öğrencilikleri bir türlü bitmeyenlerle dolup taşmıştı. Böylece, daha katı rejimlerin edebiyat kahvelerine sürgün ettiği bir "serbest entelijansiya", bizzat üniversitelerin içine yerleşmiş oldu: Üniversitenin kendilerine layık gördüğü maddi muamele ile manevi muamele arasındaki zıtlıktan ötürü kelimenin tam anlamıyla paramparça olmuş bu entelektüeller, iktisadi ve sembolik imtiyazları tehdit altındaki bir akademik zümrenin kolektif kaderini sezip ilan eden bir *avangard* rolünü oynamaya hazır hale gelmişti.[26]

23 "Modernist" eleştiri ve Üniversite'deki Kerschensteiner, Virchow, Ziegler, Lehmann (1918 öncesinde) ve özellikle sonradan Leopold von Wiese, Paul Natorp, Alfred Vierkandt, Max Scheler gibi temsilcilerine dair, bkz. F. Ringer, *a.g.e.*, özellikle s. 269-282.

24 G.L. Mosse, *a.g.e.*, s. 150.

25 M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, s. 57 (*Meslek Olarak Siyaset*, çeviren: Levent Özşar, Biblos, 2017).

26 Üniversitede terfi öylesine belirsizdi ki, öğrenciler ile asistanlar, nükteyle, "birkaç sömestr daha devam, sonra işsiziz" derlerdi. Hocaların maddi durumu da, enflasyondan çok etkilenmişti: Öyle ki, içlerinden biri, bir önsözde, işgal ordusunun rütbesiz bir askerinin, Almanya'nın en büyük âlimlerinden iki ilâ üç kat daha fazla maaş aldığından hayıflanabiliyordu (F. Bethe, *Homer*, Leipzig et Bonn, C.2, 1922, s. 3.)

O zamanlar "Üniversitenin krizi" diye adlandırılan şeye, Aloys Fischer'in deyimiyle "otoritelerin krizi"nin ve hoca otoritesinin temellerinin yeniden tanımlanmasının eşlik ettiği açıktır: İster mistik ister ruhçu olsun, irrasyonalizmin tüm türleri gibi entelektüalizm karşıtlığı da, her daim, akademik yargıyı ve hükümlerini sorgulamanın iyi bir yolu olmuştur. Ancak gelecekleri tehlikede olan öğrenciler ile alt düzey eğitimcilerin bu entelektüalizm karşıtlığı, onları eğitim kurumunu derin bir şekilde sorgulamaya sevk etmedi. Zira karşı çıktıkları, yine Fischer'in belirttiği gibi, doğacı pozitivizm, faydacılık vb. gibi, hocalar nezdinde zaten muteber olmayan gelenekler idi.[27] Eğitimciler zümresinin göreli konumundaki nesnel gerileme ile (doğa bilimleri ile beşeri bilimlerin gelişmesi ve bununla bağlantılı olarak akademik hiyerarşilerin sarsılmasıyla) "edebiyat fakültelerini" XIX. yy. sonundan itibaren etkileyen kendilerine has krizin, üniversite hocalarını Batı kültürü veya uygarlığının gerilemesinden şikayet edenlere katılmaya yöneltmesi kaçınılmazdı: 1918'den sonra Alman üniversitelerinde zuhur edip "bireycilikten" (veya egoistlikten) esef duymak, faydacı ve maddeci düzenekleri ve bilgi krizini (*Krise der Wissenschaft*) kınamak vb. gibi slogan ve beylik fikirlerden beslenen muhafazakâr öfkenin siyasi açıdan muhafazakâr ve anti-demokratik tonlara meyletmesi, bu öfkenin, Alman üniversitelerinin akademik normlarına ve entelektüel bakımdan aristokratça

27 A. Fischer, aktaran F. Ringer, *a.g.e.*, s. 412 vd. Fischer'in önerdiği pedagojik reformların içerikleri kendi başına son derece anlamlıdır: "Sentez"e ve sentezci, sezgisel bakış açısına, anlamaya ve yorumlamaya ("gözlem"in karşısında), "karakter"in biçimlenmesine, "duyguların eğitimine" verilen öncelik, hem yeni tür "entelektüel nitelikler"i hem de entelektüelin yetkinliğine dair yeni bir tanımı dayatma arzusunu ifade eder.

olan ideallerine sol partilerden gelen (ve en azından kısmen, başta sosyoloji olmak üzere beşeri bilimler tarafından yayılan) saldırılara karşı bir tepki olarak gelişmiş olmasından kaynaklanır. Fritz Ringer, basit duygusal uyarıcılar olarak işlev gören ve bir siyasi dünya görüşüne gönderme yapan tüm o kelimeleri hatırlatır: Örneğin "parçalanma" (*Zersetzung*) veya "bozulma" (*Dekomposition*) derken kastedilen, sadece bir "sanayi toplumu"nda insanlar arasındaki doğal, akılla kavranamayacak veya etik bağların zayıflaması değil, bunları eleştiriye tâbi tutmak suretiyle, toplumsal ahengin geleneksel temellerinin tahribine katkıda bulunan katıksız entelektüel tekniklerdir de. Ritz, Alman hocaların kendi ileri sürdükleri gibi kültürün değil, kendi kültürel sermayelerinin krizine cevaben ürettikleri modernizm karşıtı, pozitivizm karşıtı, bilimcilik karşıtı, demokrasi karşıtı vb. söylemleri bıktırıncaya dek sayıp döker.

> "Yıkıcı karalamalar, keyfilik, şekilsizlik, makine çağının düzleyici ve mekanikleştirici gücü, sağlıklı ve asil olan her şeyin sistematik olarak yok edilişi, kuvvetli ve ciddi olan her şeyi küçük görme, insanın hizmetinde bulundukça yükselmesini sağlayan her kutsalı lekeleme arzusu: Her yanımızı kuşatmış vaziyetteler.[28] Köle veya otomat gibi ruhtan ve düşünceden yoksun varlıklar olarak sürdürdükleri hayatlarının hem eziyetli hem tekdüze yolunda hantalca ilerlemekte olan kitlelerin teknikleşmiş ve rutinleşmiş düşünme biçimleri, doğadaki ve toplumdaki her şeyi, tamamıyla mekanikleşmiş gibi tasavvur etmekte. Onlara göre her şey (...) fabrikadaki seri üretim mamulleri

28 K. A. von Müller, *Deutsche Geschichte*, s.2 6, aktaran F. Ringer, *a.g.e.*, s. 222.

gibi, vasat ve ortalamadır. Her şey birbirine benzer, sadece adede göre ayrılırlar. Irklar, halklar ve devletler arasında fark olmadığını, yetenekler ve başarılar hiyerarşisinin bulunmadığını, birinin diğerinden daha üstün olmasının mümkün olmadığını düşünür, şayet farklı hayat tarzları var olmaya devam ediyorsa da, doğuştan, eğitimle veya kültürle kazanılmış asalete garezlerinden ötürü, onları kalıcı olarak eşitlemeye, düzlemeye çalışırlar."[29]

Profesyonel düşünür, toplumsal dünyayı doğrudan kendisinin kavramsallaştırdığını sandığında, onun düşünceleri yolunu kaçınılmaz olarak zaten düşünülmüş olanlar üzerinden bulur. Bu durum Hegel'in çok önemsediği dergisi için de, hepsi de bu dünyadan bahseden ancak bunu az ya da çok süslü sözlerle, edeb-i kelamla [örtmeceyle] yapan siyasi deneme yazarlarının sükse yapan kitapları veya meslektaşlarının çalışmaları için de geçerlidir. Werner Sombart, Edgar Salin, Carl Schmitt ya da Othmar Spann gibi akademisyenlerin, Möller van den Bruck, Oswald Spengler, Ernst Jünger ya da Ernst Niekisch gibi denemecilerin sözleri de, muhafazakâr ya da "devrimci muhafazakâr" ideolojinin, Alman hocaların derslerinde, söylevlerinde, denemelerinde her gün ürettiği sayılamayacak derecede farklı türleri de, Heidegger için, –tıpkı kendisinin onlar için ve onların da birbirleri için olduğu gibi–, üzerlerine düşünülecek meselelerdir. Ancak, bizzat kendi etik-politik

29 H. Güntert, *Deutscher Geist: Drei Vorträge*, Bühl-Baden, 1932, s.14, aktaran F. Ringer, *a.g.e.*, s. 249-250. F. Ringer'in işaret ettiği hususları bir adım ileriye götürmek (mesela alıntıladığı beyanlar için bkz., *a.g.e.*, s. 214), özellikle de, ortak korkuları kolektif bir şekilde defetme ve ortak nefretleri paylaşma olanaklarını sunan ve gösterişli törenlerdeki söylemlere serpilen akademik aristokratizme ait beylik lâfları tespit etmek çok faydalı olurdu.

ruh hâli (kendi düşünme ve ifade şemalarını) çağrıştıran bir nesneleştirme sunmalarından ötürü, son derece özel türdeki düşünme nesneleridirler.

Birbirlerini güçlendiren bu sayısız tematik ve leksikolojik karşılaşmaya dair bir fikir vermek için, dönemin ruhunun sözcülerinin eserlerini, tüm grubun ifadesi olan ve ortak yatkınlıkları çok başarılı bir şekilde somutlaştırmak suretiyle zihinsel yapıların şekillenmesine çok güçlü katkısı olan eserlerini saymak gerekir. Özellikle Spengler geliyor akla: 1931'de yazdığı *İnsan ve Teknik*, ilk cildi 1918'de, ikincisi 1922'de yayımlanan ve yaygın bir referans haline gelen *Batı'nın Çöküşü*'nün ideolojik özünü barındıran küçük bir kitaptır.

> "Akılcılık, liberalizm ve sosyalizmin avam teorilerinin" (*L'homme et la technique, a.g.e.*, s.125) reddedilmesinin odağında; 'genelgeçer iyimserliği' (s. 38), teknik ilerlemeye duyulan inancı (s. 46) ve 'toz pembe ilerici umutları', insan varoluşunun, "fanilik" [dünyevilik], "doğuş" ve "çöküş" hakikatinden kaçmak olarak okuyan bir eleştiriyi, neredeyse Heideggerci bir dille tasvir edilmiş bir eleştiriyi buluruz. İnsan varlığının ayırt edici özellikleri olarak kararlı bir ölüm bilinci (s. 46) ve kaygı, 'zihnsel bir vazifenin tasarlanması' ve "gelecekte ne olacağı hakkında tasalanma' (s. 66) temalarının, olgunlaşmamış bir biçimde de olsa bu bağlamda geliştirilmiş olması kayda değerdir. Spengler'in basit bir "efsane" olarak gördüğü ama "pragmatik bir hipoteze dayanan", "evrenin sırlarını kavramayı ve ifşa etmeyi değil onları belirli amaçlar için

kullanılır hale getirmeyi hedefleyen Faustçu bilime yaptığı eleştiri ile gerçek bir "maddeci" dine dönüşerek "teknik inancı"na yol açan doğaya hükmetme suretindeki *şeytanî* iradeye getirdiği eleştiri; *"dünyanın mekanikleşmesi", "yapay olanın"* (ki "hala tekniğin olanaklarının dışında yaşayan halkların el emeğiyle ürettikleri güzel, eski şeylerin" karşıtıdır) *egemenliği ve* teknik vasıtasıyla gerçekleşen insan hükümranlığının dünyanın sonunun geldiğine ilişkin bir çağrışımla ifade edilmesine kadar varır; ki bu da zaten "Tekniğin Özü"nün Heidegger'ini haber verir: "Yaşayan her şey düzenin mengenesinde can çekişiyor. Yapay bir dünya doğal dünyaya sızıyor ve onu zehirliyor. Bizatihi uygarlığın kendisi, her şeyi mekanik biçimde yapan veya yapmaya çalışan bir makine haline gelmiş vaziyette. Artık sadece 'beygir gücü' cinsinden düşünebiliyoruz. Onu zihnimizde elektrik enerjisine dönüştürmeden bir şelaleye bakabilmekten âciziz."

Bu merkezî tema, zayıf ile güçlüyü, zeki ile aptalı ayıran (s.121) "doğal kategorilerin" ırkçılığa varan şiddetteki (s.109, 154-155) yüceltilişiyle ve biyoloji üzerinde temellenmiş olan doğal hiyerarşik düzeninin açıkça olumlanmasıyla (s.106), görünürde mantıksal bir bağ olmaksızın iç içe geçer. "Lider doğanları", "yırtıcı hayvanları", "pek kabiliyetlileri"; "her daim daha kalabalık" olan "sürü"yle (s. 113-114), yani "haset etmeye mahkûm" (s.115) "insan altı" varlıkların (s.105) "olumsuz kalıntısı"ndan başka bir şey olmayan "güruh"la karşı karşıya getiren bu doğal

hiyerarşik düzen, inek ile aslan arasındaki (s. 61), "hayvanat bahçelerinde" (s. 62) gözlemlenebilecek karşıtlıkta olduğu gibi, biyoloji temelinde; "deha" ve "Tanrı vergisi yetenek" üzerinde temellenmiştir. "Ekolojik" "doğaya dönüş" teması ile hiyerarşik "doğal hak" teması arasındaki eşanlılığın (*concomitance*) ortaya koyduğu bağın kaynağı, şüphesiz, *doğa* kavramı üzerinde sergilenen bir tür fantazmatik oyundur: Kır doğası nostaljisinin ve kent medeniyetinin huzursuzluğunun ideolojik istismarı, doğaya dönüşün doğal hukuka dönüşle örtülü biçimde özdeşleştirilmesine dayanır. Bu dönüş farklı yöntemlerle olabilir: köylü dünyasıyla ilintilendirilen, ataerkil veya paternalist türdeki efsunlu ilişkilerin yeniden tesis edilmesi yahut da daha kaba biçimde, doğaya (özellikle de *hayvani* doğaya) evrensel olarak nakşolmuş fark ve dürtülerin göreve çağrılması söz konusu olur.

Sosyolojik açıdan birbirine yakın temalar, bu iki merkezî temaya, biraz da argümanın gidişine göre iliştirilir: "tamamen doğaya zıt" olan kentin ve kentte oluşan "tamamen yapay" (s. 120-121) toplumsal ayrımların reddi; düşüncenin, aklın, zekânın hayat üzerindeki, ruhun ve ruhun hayatı (s. 97-99) üzerindeki tahakkümünün kınanması; tüm analitik bölme işlemlerine karşı "hayatın" bütünlüğünü kavrayabilecek tek yaklaşım olan genel ve bütünselci yaklaşıma ("fizyonomik kavrayışa") (s. 39-43) övgü.

> Felsefî olma iddiası taşıyan bu değerlendirmelerin siyasi hakikati kendini, 1920'de yayımlanan ve katıksız bir siyasi kitapçık olan *Preussentum und Sozialismus*'da tüm açıklığıyla ele verir ancak bu, durum *Untergang des Abendlandes*'in yazarının, bizzat akademik camianın içerisinde elde ettiği derin düşünürlük şânına halel getirmez. Spengler bu kitapçıkta, maddeci, kozmopolit ve liberal 'İngiliz sosyalizmi'ne karşı bir 'Prusya sosyalizmi' teorisi geliştirir: Almanlar, II. Frederik'e kadar geri giden, özü itibarıyla anti-liberal ve anti-demokratik olmasından ötürü birey karşısında (ki itaate mahkûm olarak doğmuştur) bütüne öncelik tanıyan otoriter sosyalizm geleneğine yeniden sarılmalıdırlar. Spengler, bu geleneğin izlerini sürerek Bebel'in Alman Sosyalist Partisi'ne ve Parti'nin, neredeyse askerî denebilecek disiplin anlayışına, dingin bir kararlılığa ve yüce değerler uğruna cesurca ölme kapasitesine sahip "işçi taburları"na kadar varır.

Bu söylemin üretilmesindeki mantığın genetik bir izahını vermek için, Heidegger'in, derin fikrî hürmetini defalarca gösterdiği Ernst Jünger'e bakabiliriz: Jünger, "ender tecrübelerin" biricikliğini beslemeye izin veren ve bunu teşvik eden günlük veya roman gibi türlerin verdiği özgürlükten faydalanarak, bazı "primitif durumlarla" ilgili dolaysız çağrışımlarını sıralar ki bu denemecinin genellikle epey meşakkatli kurgularının gizli ilkesini oluşturan kökensel fantazmaların kaynağı tam da burasıdır.[30]

---

30 Söylem ne kadar çok sansürlüyse, toplumsal fantazmalar o kadar az su yüzüne çıkar: Örneğin Heidegger'de buna sadece istisani durumlarda rastlanır.

"Friedrich Georg'la hayvanat bahçesindeyiz (...) *pazar, halk günü. Halk kitlelerinin* görüntüsü son derece boğucu ama unutmamalı ki, onları istatistiğin soğuk gözüyle görüyoruz" (F. Jünger, *Jardins et routes, pages de journal, 1939-1940*, vurgular bana ait). "*Hamburg'da* iki gün. *Büyük şehirlere* düzenli olarak gitseniz bile, gittikçe daha çok *otomatikleşmeleri* her seferinde şaşırtır" (*a.g.e.*, s. 50). "*Sinemadan çıkan seyirciler uyanmakta olan uykulu* bir kalabalık gibiler; *mekanik müziğe boğulmuş bir salona* girdiğimizde de sanki *afyon içilen* bir ortama girdiğimiz hissine kapılıyoruz (*a.g.e.*, s. 51). "Dev şehirlerdeki tüm şu antenler bir başın tepesindeki saçlara benzer ve *şeytani* temaslara davet eder" (*op.cit.*, s. 49). Tek eksik, seçkin ruhların, kendi üstünlüklerini hissedebilecekleri durumlara müracaat edilmesidir: "Sigara içilmeyen kompartımanlarda hep daha az insan bulunur; *kişisel zevklerden feragat [asketizm] önemsiz olaylar söz konusu olsa bile* insanoğluna nefes alacağı bir alan sağlar." (F. Jünger, *a.g.e.*, s.90, vurgular bana ait).

Sorel ve Spengler'den beslenmiş[31], savaşı, tekniği ve "topyekûn seferberliği" yüceltecek; gerçekten Almanlara has özgürlük tasavvurunu *Aufklärung*'da değil, "Alman" bir sorumlulukta ve "Alman" bir düzende[32] arayacak; ve hem akılcılığı hem burjuva güvenlik arzusunu lanetleyecek hem de savaşma ve ölme sanatı olarak tasarladığı

31 H.P. Schwarz, *Der konservative Anarchist: Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Fribourg, Rombach, 1962.

32 S. Rosen, *Nihilism : A Philosophical Essay*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1969, s. 114.

bir yaşama sanatını yüceltecek olan Büyük Savaş kahramanı bu "muhafazakâr anarşistin" toplumsal dünyaya bakışına dair bir fikir verdikten sonra, *Der Arbeiter*'in tezlerini daha az iddialı ve daha şeffaf bir şekilde dile getiren *İsyancının Kitabı'nda*[33] kendi ifadesine kavuşan "toplumsal felsefe"yi sorgulayabiliriz. Bu eser, alegorik biçimde kahramanlaştırılmış olan İşçi'yi İsyancı'nın antitezi addeden karşıtlığın merkezde bulunduğu bir dizi karşıtlık etrafında şekillenir: "Teknik ilkesi"ni temsil eden İşçi, "teknik, kolektif ve tipik olan" tarafından tamamen otomatik bir duruma indirgenmiştir[34]; tekniğin, bilimin, konforun, "harcıâlem dürtülerin"[35] kölesidir, yani herhangi birisidir, salt istatistiki, matematiksel toplamları "kitleleri" yani kendilerine ayrılmış mekanlara akın etme çağında ayaktakımının "kolektif güçleri"ni oluşturan birer "sayıdan" ibaret olan sıradan insandır.[36] "Teknik" uygarlığının tüm

---

33 E. Jünger, *Sur l'homme et le temps*, c.1, *Traité du rebelle* (*Der Waldgang*), Monaco, Ed. du Rocher, 1957-1958.

34 E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 39, 51.

35 «Farz edelim ki, yarım kürede, zorunluluk kıtasının konumlandığı sınırları çizdik. *Teknik*, *tipik* ve *kolektif* olan bazen heybetli, bazen dehşet verici biçimde orada kendisini göstermekte. Şimdi de, bireyin sadece *harcıâlem dürtülere* göre hareket etmediği diğer kutba yönelelim.» (E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 61). "Şantiyeler ülkesinde, merkezin kontrolünü otomatların elde tuttuğu görülür. Bu ancak geçici bir durum olabilir. Her *töz yitimi*, her tahliye yeni bir işgalin habercisidir ve *her çöküş* bir metamorfoz, bir *dönüştür*." (E. Jünger, *L'Etat universel*, Paris, Gallimard, 1962, s. 22). "Kader anına bir ad koymak istenirse, kuşkusuz hiçbir şey Titanik'in batışından daha uygun düşmezdi. Işık ile karanlık âniden çarpışır: *İlerlemenin kibiri* panikle karşı karşıya gelir; konforun en âlâsı hiçliğin, *otomasyon* da bir yol kazası biçimini alan felâketin karşısında paramparça olur." (E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 42; vurgular bana ait).

36 "... Diğer tarafta yol, köle kampları ile mezbahaların, ilkellerin teknikle cinai bir ittifaka girdiği, insanların bir kaderden değil sadece ve sadece bir âdetten ibaret olduğu *aşağı mahallelere* (*bas-fonds*) gider. Ya kendine ait bir *kaderi* olmak ya da *bir âdet* muamelesi görmek: Günümüzde herkesin çözmesi gereken ve ancak tek başına halledebileceği ikilem budur (...). Zira *kolektif güçler* etki alanlarını genişlettikçe, *şahıs* yüzyıllara yayılarak oluşmuş eski yapılardan tecrit olmakta ve yapayalnız kalmaktadır". (E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 47. Vurgular bana ait.)

belirlenimlerinin bu olumsuz ürünü karşısında, "İsyancı"[37] durur: Krallığı, "adına orman denilen" bu (yüce, ulu vb.) "özgürlük mekânı" olan şair, benzersiz insan ve liderdir. "Ormana müracaat", sadece *bilinen yollar* haricindeki yollara değil, aynı zamanda tefekkürün sınırlarının da ötesine[38] götüren sonu belirsiz yürüyüş" – burada *Holzwege*'yi anımsamamak mümkün mü?–, "memlekete", "köklere", "mitlere", "gizemlere", kutsala", "sırra"[39], sade insanların bilgeliğine, kısacası, "tehlikeyi dost belleyen" ve "köle" durumuna düşmektense ölümü tercih edenlere[40] ait olan "kökensel güce"

37 "İsyancı diye adlandıracağımız ise, dünyanın ilerleyişiyle vatanından mahrum kalan ve kendini en sonunda *hiçliğin* kucağında bulan kişidir (...). Dolayısıyla, doğasının kanununun *özgürlükle* temas ettirdiği, bu ilişkinin zaman içerisinde *otomasyona karşı isyana* sevk ettiği (...) herkes isyancıdır. (E. Jünger, *Traité du rebelle, a.g.e.*, s. 39). «Anarşist baş muhafazakârdır (...). Onu muhafazakârdan ayıran, bir sınıfa değil bizatihi insanlık durumuna saldırmasıdır» (...). «Anarşist ne gelenek tanır ne de net ayrımlar. Devlet ve organları onu ne çağırsın ne de boyunduruğuna alsın ister (...). Ne askerdir ne de işçi.» (E. Jünger, *L'Etat universel, a.g.e.*, s. 112, 114; vurgular bana ait).

38 E. Jünger, *Traité du rebelle, a.g.e.*, s. 19.

39 "*Hiçliğin* gâlip geldiğini varsayalım: (...) gece ile gündüz arasındaki kadar derin bir fark hâlâ bâki olacaktır. Bir tarafta *yüce krallıklara*, hayatını feda etmeye ya da silahlarını bırakmadan mağlup olan *savaşçının* kaderine giden yol *yükselir*". (...) "Orman gizlidir. *Gizli olan, mahremdir, korunaklı ocak*, güvenli *kaledir*. Ama aynı zamanda gizli saklı, yasadışıdır ve bu anlamı onu alışılmamış ve anlaşılamaz olana yaklaştırır. Böyle *köklerle* karşılaştığımızda, hayat ile ölüm arasındaki büyük karşıtlığı ve *gizemlerin* çözmeye gayret ettiği ondan da büyük olan özdeşliği açığa vurduklarından emin olabiliriz (Jünger, *Traité du rebelle, a.g.e.*, s. 47, 68). "Schwarzenberg'in bir fikri de, şayet *sahici bir egemenlik* tesis edilecekse, yüzeyden, *ataların dipsiz kuyularına* yeniden dalmanın şart olduğu idi" (E. Jünger, *Visite à Godenholm*, Paris, Chr. Bourgois, 1968, s. 15; vurgular bana ait).

40 "Böyle bir anda (*felaketlerin* gelişi hissedildiğinde), eylemi, daima *tehlikeyi köleliğe* tercih eden *seçkinler* ellerine alacaklardır. Onların girişimlerini de daima *tefekkür* önceleyecektir. Bu tefekkür önce dönemin eleştirisi ve kabul edilmiş değerlerin kusurlarına dair bir şuur, sonrasındaysa *hatıra* biçimini alacaktır. Bu hatıra, insanın *kökenlerine* daha yakın olan *Babalara* ve onların hiyerarşilerine başvurabilir. Bu durumda, geçmişin ihyasına yönelecektir. Şayet tehlike artarsa, kurtuluş daha derinlerde, *Annelerde* aranacak ve bu temas, zamanın güçlerinin zaptedemeyeceği *ilkel bir enerjiyi* ortaya çıkaracaktır." (E. Jünger, *Traité du rebelle, a.g.e.*, s. 51). Tarihin baskısından daha üstün bir bilinç, bir feraset her daim

dönüşü vaat eder. Yani bir yanda, pek çok kez "zoolojik"[41] diye tanımlanmış, "sosyal güvenliğin"[42], eşitliğin, kolektivitenin, eşitlikçi sosyalizmin dünyası[43]; diğer yanda, "sade" ve "mütevazı" insanların kardeşliğini reddetmeyen "küçük bir seçkinler sınıfına"[44] tahsis edilmiş krallık[45] vardır. Dolayısıyla, Jünger *geri dönüşe müracaat eder*[46] ve toplumsal dünyaya bu şekilde bakmak; teknik dünyanın nihai "felâketine" doğru yönelen çizgisel, gitgide ilerleyen ve ilerlemeci zamanın karşısına devrimin reddi olarak döngüsel zamanı koyan, *muhafazakâr devrimin* ve *Restorasyon*'un mükemmel

mevcut olmuştur. Ancak başlangıçta sadece az sayıdaki zihinde serpilebilir" (E. Jünger, *Visite à Godenholm*, *a.g.e.*, s. 18; vurgular bana ait).

41 "Bu aşamada, insanı *zoolojik varlık* olarak ele almak durumundayız (...). Böylelikle, başta kaba faydacılığın, ardından da hayvansılığın yakınlarına ulaşılır" (E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 76; vurgular bana ait)

42 "*Sosyal güvenliğin, sağlık sigortasının*, ecza ürünlerinin üretiminin ve uzmanların damgasını taşıyan bu dünyaya dair fikrimiz ne olursa olsun, tüm bunlardan vazgeçebildiğimizde daha *güçlü* oluruz." (*Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s.93). "Devlet *tesviye eder* (...) *güvenlik-devleti*, konfor-devleti ve *refah-devleti*» (E. Jünger, *L'Etat universel*, *a.g.e.*, s.28; vurgular bana ait).

43 «Tüm bu istimlaklar, devalüasyonlar, boyunduruğa almalar, tasfiyeler, rasyonelleştirmeler, kamulaştırmalar, elektriklendirmeler, kadastro değişiklikleri, yeniden bölüştürmeler ve tuzla buz etmeler ne *kültüre dayanır* ne de *karaktere*. *Zira* bunların ikisi de *otomasyona* pek elverişli değildir.» Daha ileride : «Varlıklar *kolektiviteye* ve onun yapılarına öyle güzel kapatılmışlardır ki, kendilerini savunamayacak haldedirler.» (E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 32, 55; vurgular bana ait).

44 E. Jünger, *Traité du rebelle*, a.g.e., s. 89.

45 (...) "[Fransız bir köylüyle] bu karşılaşma bana, *çalışmakla geçen* bir hayatın insanı nasıl haysiyetli kıldığını gösterdi. Bu insanların her daim şaşkınlık verici bir *tevazu* sahibi olduklarını da. Onlar böyle temâyüz ederler" (E. Jünger, *Jardins et routes, pages de journal, 1939-1940*, *a.g.e.*, s. 161; vurgular bana ait).

46 «*Geriye dönüşler yapan* zaman, getiren ve yeniden getiren bir zamandır (...) *İlerlemeci* zaman ise aksine, dönemler ve devrimlerle değil, basamaklarla ölçülür: Homojen bir zamandır. Geri dönüşte, aslî olan başlangıç noktasıdır; ilerlemede ise varılan nokta. Bunu cennet doktrininde görürüz: Kimisi cenneti yolun başına koyar, kimisi ise sonuna. (E. Jünger, *Sur l'homme et le temps, 2. Cilt, Traité du sablier* (Das Sanduhrbuch), Monaco, Ed. du Rocher, 1957-1958, s. 66; vurgular bana ait).

sembolü olan o "geri dönüşü" gerçekleştiren döngüsel zamanı koyan bir zamansallık felsefesinde özetlenir.[47]

Farkları –özellikle de en tanınan yazarlar arasındakileri– hatırlamayı çoğunlukla çok zor kılacak derecede monoton olan bu ideolojik evren karşısında akla ilk gelen düşünce, yapısalcılığın daha da pekiştirdiği meslekten aydın refleksiyle, her bir yazar için ve tüm benzer yazarlar için, kayda değer karşıtlıkların "tablosunu" ortaya koymaktır. Esasında, bu türden biçimsel bir inşa, böylesi ideolojik yığınların, ürünlerin kendisinden ziyade üretim şemalarında yatan özel mantıklarının heba edilmesine yol açar. Baştan sona bir döneme ait ifadelere nesnel bütünlüklerini veren *tophos*'un ayırt edici özelliği belli-belirsiz olmalarıdır ki bu onları, mitsel sistemlerdeki temel karşıtlıklara yakınlaştırır: Kültür (*Kultur*) ile medeniyet (*Zivilisation*) arasındaki karşıtlığın tüm kullanımlarının kesişiminin aşağı yukarı bir boş kümeye denk geldiği şüphe götürmese de[48], bu ayrımın pratik kullanımı, bir tür *etik ve politik yönelim duygusu oluşturma* işlevini yerine getirir ve her bir tekil örnekte, muğlak ve bütüncül ayrımlar ortaya çıkmasına sebep olur. Onlara başvuran

47 Jünger, Heidegger'in, *eigen*, *Eigenschaft* ve *Eigentlichkeit* üzerine kelime oyunlarının ardına gizlediği şeyi ya da Marx gibi konuşursak "burjuvanın, *Eigentum* ve *Eigenschaft* ile yaptığı kelime oyunları"nı açık bir şekilde görebilmemizi sağlar: "Mülkiyet varoluşla ilintilidir; sahibine bağlanmıştır ve onun varlığına, çözülemeyecek şekilde bağlıdır"; ya da "İnsanlar kardeştir fakat birbirlerinin eşiti değildir." Heidegger'dekinden daha zayıf dereceli örtmecelere, çok daha kaba inkârlar tekâbül eder: "Bu aynı zamanda demektir ki, kelamımız Rusofob niyetleri barındırmamaktadır." (...) "Amacımız siyasetin ve tekniğin kulisleriyle ya da kurdukları gruplarla uğraşmak değildir." (E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 57, 58, 117, 120).

48 Norbert Elias bu iki terimle ilintili, bir yandan rafine toplumsal biçimler, yüksek görgü ve bilgi birikimi, diğer yandan hakiki maneviyat ve kültürlü bilgelik arasındaki karşıtlık etrafında şekillenen "kültürlü çağrışımlar ağı"nı çözümlemiştir. (Bkz. *N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation*, C.1, Bâle, Hans zum Falken, 1939, s. 1-64) [*Uygarlık Süreci, 1. Cilt*, çev: Ender Ateşman, İletişim Yayınları, 2017 (10. Baskı)].

yazarlarda birbiriyle ne tam olarak örtüşen ne de tamamıyla farklı olan bu ayrımlar, böylece, mantıksal analize direnemeyecek olsalar da, dönemin tüm ifadelerine çağdaşlığın sosyolojik tanımının önemli bileşenlerinden birini oluşturan o birlik havasını katarlar.

Spengler'de kültür ile uygarlık arasında bu şekilde karşıtlık kurulur: Tıpkı dinamik ile statik; oluş ile olmuş olan (*rigor mortis*); içeri ile dışarı; organik ile mekanik; doğal yollarla yeşermiş ile suni olarak inşa edilmiş; amaçlar ile araçlar; ruh, hayat, içgüdü ile akıl ve çöküş arasındakilere benzer bir karşıtlık, kültür ile "insanlığın elinden gelebilecek en suni ve en harici hal" olan uygarlık arasında da vardır. Temel karşıtlıkların, sadece ve sadece, son derece muğlak tanımlanmış analojilerle, iskambil kulesi gibi birbirlerine dayanarak ayakta durduğunu görüyoruz. Bir tanesini ayırmaya çalışmak, tüm yapının yerle bir olmasına yeter. Her düşünür, ilkel şemalardan ve bu şemaların pratik muadillerinden yola çıkarak, kendi dizisini üretir:[49] Spengler gibi, üretici ana karşıtlığı en ilkel biçimiyle kullananlar olduğu gibi, Heidegger misali, çoğunlukla onun tanınmaz hale gelmiş, daha güzel söylenmiş, inceltilmiş bir formunu kullananlar da olabilir. Böylece Heidegger bu ana karşıtlığın yerine, aynı işlevi gören "aslî düşünce" ile "bilim" karşıtlığını koyar ve böylece, farklı durum ve bağlamlara göre, sağlam bir mantıkla çelişir görünen, pratik karşıtlıklar arasındaki denklik mantığıyla kısmî sistematizasyonlara zemin oluşturacak şekilde kendilerini meşrulaştıran kullanımlar üretir.

Zeitgeist'in birliğinin kurucu esası, ortak ideolojik matristir;

---

49 Armin Mohler, bir yandan, en farklı hareketlerde ortak olan bir *mood*'un olmazsa olmaz unsurlarını tespit ederken, "Alman Leninizminden" "pagan emperyalizmine", "halkçı sosyalizmden" "yeni gerçekçiliğe" en az 100 yatkınlık ayırt eder (bkz. A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland*, Stuttgart, 1950).

düşünceyi yapılandırıp dünya görüşünü düzenleyen birbirlerine kabaca denk bir dizi temel karşıtlığı, harcıâlem düşünceleri sonsuz çeşitlilik görüntüsü içinde doğuran ortak şemalar sistemidir. Bu karşıtlıkların en önemlilerini saymak gerekirse: kültür ile medeniyet; Almanya ile Fransa veya bir başka açıdan, kozmopolitliğin paradigması olan İngiltere; "cemaat", yani Tönnies'in *Gemeinschaft*'ı ile "halk" (*Volk*) veya atomize olmuş "güruh"; hiyerarşi ile eşitlemecilik; *Führer* ya da *Reich* ile liberalizm, parlamentarizm ya da pasifizm; kır ve orman ile kent ve fabrika; köylü ve kahraman ile işçi ve tüccar; hayat ya da organizma (*Organismus*) ile insanî yönü yok eden teknik ve makine; bütün ile kısmî ya da bölük pörçük; bütünleşme ile parçalılık[50]; ontoloji ile bilim ve Tanrısız akılcılık vb.

Muhafazakâr ideologlara has olmayan bu karşıtlıklar ve ortaya çıkmalarına vesile oldukları meseleler, ideolojik üretim alanının bizzat yapısına nakşolmuştur. Dönemin tüm düşünürlerinin ortak sorunsalı, bu yapıyı teşkil eden karşıt konumların antagonizması bünyesinde ve bu antoganizma vasıtasıyla bu ideolojik üretim alanında zuhur eder. Herman Lebovics'in gösterdiği gibi, muhafazakâr ideologların kurduğu alt alan, Spengler'in temsil ettiği bir sağ ile birbirlerine zıt görünmekle birlikte yakın olan iki türüyle Niekisch ve Jünger'in temsil ettiği bir sol, daha doğrusu aşırı sağdan oluşur. Bu alt-alanın kendisi de ideolojik üretim alanının içinde yer alır ve sürekli olarak liberalizm ve sosyalizm referanslarına rastlanmasının gösterdiği üzere, üretimleri hiç değilse menfi yönden, bu mensubiyetin izlerini taşır.

50 Hölderlin'in, özellikle gençlik hareketlerinden gördüğü ilgi, hiç şüphesiz, parçalanmış bir dünyada bütünleşmeye yaptığı vurgu ve parçalanmış Almanya ile kendi toplumuna yabancı parçalanmış insan arasında kurmayı başardığı bağlantı hasebiyledir (bkz. P. Gay, *a.g.e.*, s. 58-59).

Dolayısıyla, muhafazakârların teknik, bilim, "teknik medeniyet" vb. konusundaki karamsarlıkları; Meyer Schapiro'nun "özellikle de savaştan sonraki, kısa süreli refah dönemi sırasında çok yaygın olan (...) ve teknolojideki ilerlemelerin, hayat standardını yükselterek ve kiralar ile diğer ihtiyaçların maliyetini düşürerek sınıf çatışmalarını çözeceği veya en azından, etkili planlama tekniklerinin gelişmesinin yolunu açarak sosyalizme barışçı bir geçişe götüreceğini"[51] düşünen reformist yanılsamayla özdeşleştirdiği *iyimserliğin* yapısal açıdan zorunlu mukabilidir. Daha genel olarak muhafazakâr devrimcilerin "felsefesi", esasen olumsuz bir biçimde, "liberal, seküler ve endüstriyel medeniyetimizin ayırt edici özelliği olan fikirler ve kurumlar bütününe, modernliğe ideolojik bir saldırı"[52] şeklinde tanımlanır. Söz konusu felsefe, hasımlarının özelliklerinin basitçe tersine çevrilmesinden çıkar: Frankofiller, Yahudiler, ilerlemeciler, demokratlar, akılcılar, sosyalistler, kozmopolitler, (Heine'in simgesi olduğu) solcu entelektüeller; "mistik *Deutschum*'un yeniden tesis edilmesini ve Almanya'nın özgün karakterini muhafaza edebilecek kurumların inşa edilmesini"[53] hedefleyen milliyetçi bir ideoloji tarafından olumsuzlanmaya, bir anlamda bizzat davetiye çıkartmaktadırlar.

---

51 M. Schapiro, "Nature of abstract art", *Marxist Quarterly*, I, Ocak-Mart, 1937, s. 77-98.

52 F. Stern, *The Politics of Cultural Despair, A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1961, s. XVI-XVIII.

53 Bkz. I. Deak, *Weimar's Germany Left-Wing Intellectuals, A Political History of the Weltbühne and its Circle*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1968; F. Stern, *a.g.e.* Bu ideolojik inşanın önemli unsurlarından biri, Yahudilerin entelektüel hayatta önde gelen konumlarda olmalarıdır: En büyük yayınevleri, edebiyat dergileri, sanat galerileri onlara aittir ve hem sinema ile tiyatroda hem de eleştiri alanında en önemli mevkilere sahiptirler (bkz. F. Stern, *a.g.e.*, s. 28).

Aynı mümkünler uzamına atıf yapmak durumunda olan ve çoğunlukla karşıtlıklara göre yapılanmış zihinler arasında geçen tartışmalar, incelikleri ve nüansları yok sayarak geriye dönüp baktığımızda zannedebileceğimiz gibi tamamıyla karman çorman bir hale bürünmüyorsa bunun nedeni, üretime ve alımlamaya her daim, etik-politik bir yön duygusunun kılavuzluk etmesidir. Bu yön duygusu özellikle de üniversitelerin kriziyle pekişmiş bir kriz döneminde, her kelimeye, her temaya –bilimde nicelleştirme meselesi veya bilimsel bilgide *Erlebnis*'in (yaşantının) rolü gibi, siyasetten en uzak görünenlere bile– ideolojik alanda, yani *kabaca* solda ya da sağda, modernizm ya da antimodernizm, sosyalizm, liberalizm ya da muhafazakârlık tarafında bir yer tahsis eder.

> Nicelleştirme meselesine dair konum alan tüm muhafazakârlar (mesela Spann ve onun *Ganzheit*'i) gibi Sombart da sentez ve bütünlüğün tarafında yer alır; dolayısıyla "Batı" –yani Fransız ve İngiliz– sosyolojisine ve "doğalcılığına" dair her şeye (mekanik yasalar arayışına, "nicelleştirme" ve "matematikleştirme"ye) düşmandır. Bu bilgi türünün soğukluğundan ve özellikle de *Geist* [Tin] sahasına el attığında gerçekliğin özüne (*Wesen*) erişme yetisinin noksanlığından yakınır ve onu "hümanist" sosyolojinin, yani Alman sosyolojisinin karşısına koyar. Sombart'a göre bu bilgi türü, doğa bilimlerinin ve Avrupa kültüründeki çözülmenin (*Zersetzung*), yani laikleşmenin, şehirleşmenin, bilgiye dair teknolojik bir kavrayışın, bireyciliğin ve geleneksel "cemaatin" tasfiyesinin hız kazanmasıyla ilintilidir. Görüldüğü gibi, toplumun algılanışıyla

ilgili pratik sentezler, ilk bakışta bağlantıları yokmuş gibi görünen bir dizi terim arasındaki, tümüyle organik nitelikli beraberliği kavrayabilmektedir. Unsurlarının her birinde bütün bir semantik kümelenişin varlığını hissettiren bu dayanışma, nesnesiyle orantısızmış gibi görünen bazı kuşku ve eleştirileri izah eder: Tıpkı Weber'in "her sokak başında ve bütün mecmualarda son derece gösterişli bir şekilde (...) kendilerine adeta tapınılan idollere", yani "şahsiyete" ve "*Erlebnis'e*" karşı uyarılarında olduğu gibi.[54]

Benzer şekilde, Jünger'in yapıtlarındaki anahtar kelimeler[55] –*Gestalt, Typus, organische Konstruktion, total, Totalität, Ganzheit, Rangordnung, elementar, innen*–, bu alanda yönünü bulmayı bilen biri için, onu konumlandırmaya yeter: Sadece ve sadece sezgiyle (*anschaulich*) kavranabilecek; ("eklemelerle oluşana" zıt biçimde) parçalarının toplamına indirgenemeyecek, bir birlik halinde anlamlı bir şekilde bütünleşmiş "organlardan" oluşan, dolayısıyla parçalara ayrılamayacak bütünlük (*Gestalt, total, Totalität, Ganzheit*) gibi kavramlar; pozitivist oldukları kuşkusunu derhal uyandıran ve Rheinhold Seeberg'in "birleştirilmesi gereken dağınık olgular" fikrini hatırlatmakla itham edilen toplam, yığın, mekanizma, analiz ve hatta sentez gibi kavramların karşısında konumlandırılır. Kısacası "her şey", "bütün", "bütünlük", karşısına koyul-

54 Bkz. M. Weber, *Le savant et le politique*, *a.g.e.*, s. 65-66.
55 E. Jünger, *Der Arbeiter*, *a.g.e.*, s. 296.

dukları dışında herhangi bir şeyle tanımlanmasına gerek olmayan kelimelerdir. Genel ve bütün anlamlarındaki "total" ve "global" kelimeleri, hem bir işaret eden hem de, nitelediği kelimeleri iyi tarafa düşüren bir tür ünlem işlevi görür: Alman hocalar öğrencilerin "genel" karakterlerini şekillendirmek istediklerini veya "genel" sezgileri, "saf" analitik tekniklere tercih ettiklerini söylediklerinde yahut da ulusun "geneli"nden veya ("bütünü"nden) dem vurduklarında olduğu gibi[56]. Bu kelimeler, özel bir jargonda –burada söz konusu olan Jünger'inkidir–, kendilerine *ideolojik olarak yakışan* başka kelimelerle birlikte kullanılır (*organische, Rangordnung, elementar, innen* ve daha pek çoğu). Yani her bir düşünce kendini, bir etik-politik yöneliş hissine dayanan, tümüyle toplumsal bir ahenkle birbirine bağlı kelime ve temalardan oluşan bir kümelenme olarak ortaya koyar. Özel dillerin görünürde yansızlaştırılmış terimlerinin etik yahut politik yan anlamlarını hemencecik "hissetmeyi" (ki bu türden bir hissetme, özellikle de profesyonel ideolojilerin kendilerini ifade etmeye mecbur bırakıldığı ve özerklik görüntüsünün zayıfladığı kriz anlarının bulanıklığında hayat bulur) sağlayan [mesela *Schauen, Wesensschau, Erleben, Erlebnis* (Gençlik Hareketi, bir tür mistik *Mitsein [ile-olma]* olan *Bunderlebnis*'ten sıkça bahsederdi) gibi]; görünürde gayet önemsiz gelen kelimelerdeki muhafazakâr tınıyı tespit etmeyi veyahut da mekanikleşme veya pozitivizm ile teknik veya

56 Bkz. Ringer, *a.g.e.*, s. 394.

> eşitlikçilik ya da hatta faydacılık ve demokrasi arasındaki gizli bağlantıları fark etmeyi sağlayan, konumlarla konum alışlar arasındaki pratik bağlantıların anlamıdır, yani bir alanın içerisinde hareket ederken edinilen ve zıt konumları işgal edenlerin de paylaştıkları anlamdır.[57]

İdeologların hiçbiri bu şemaların tamamını bir anda seferber etmez; bu yüzden de bu şemalar, içine dahil oldukları farklı "sistemlerde" aynı işleve ya da ağırlığa asla sahip olmazlar. Bu sistemlerin her birinin, seferber ettiği ortak şemaların özel bileşiminden hareketle, (her biri, geri kalanların form değiştirmiş bir halinden ibaret olsa da) hiçbir şekilde diğerlerine indirgenemeyecek bir söylemi üretebilmesi bundandır. İdeoloji, gücünün bir kısmını, kendisini üreten habitusların tek ses olacak şekilde uyumlu hâle getirilmesinden alır: Tekil olmakla beraber nesnel olarak uyumlu hâle gelmiş bu yatkınlık sistemleri kendi birliklerini, diğer değişkenlerin basit bir değişkeni olan ve merkezi her yerde olan ama hiçbir yerde bulunmayan bir çember oluşturan ürünlerinin kaleydeskopvâri çeşitliliği bünyesinde ve bu çeşitlilik sayesinde teminat altına alırlar.

Ya soyluların, prestijli hükûmet mevkilerinden mahrum bıraktığı burjuvalar ya da okul başarılarından ötürü kapıldıkları hırslar hüsranla sonuçlanan küçük-burjuvalar olan "muhafazakâr

57 Oyun duygusu, ayrılamaz biçimde, kavramlar uzamında yön bulmaya yarayan bir "teorik duyu/anlam" ve güzergâhların içinde belirlendiği failler ve kurumlar uzamında yön bulmaya yarayan bir toplumsal duyu/anlamdır. Kavramların ve teorilerin taşıyıcıları her daim, toplumsal ilişkiler içerisindeki failler ya da kurumlar, hocalar, ekoller, disiplinler vb.'dir. Tabiatıyla, kavramsal devrimler, alanın yapısındaki devrimlerden ayrılamazlar ve disiplinler yahut ekoller arasındaki sınırlar, pek çok örnekte bilimsel ilerlemenin şartı olmuş olan hibritleşmenin önündeki en önemli engeli oluştururlar.

devrimciler"[58], "manevi Rönesans" ve "ruh devrimi" biçiminde tasarlanan "Alman devriminde", birbirleriyle çelişen beklentilerine mitik bir çözüm bulurlar: Durumları kötüleşmiş olan veya kötüleşme potansiyeli taşıyan bu kesimler, yapısında bir devrim gerçekleştirmeden ulusu "uyandıracak" olan "manevi devrim" sayesinde, hem toplumsal düzende imtiyazlı bir konuma sahip olma arzuları ile kendilerine bu konumu sağlamayan düzene isyanlarını hem de kendilerini dışlayan burjuvaziye husumetleri ile kendilerini proletaryadan ayıran değerleri tehdit eden sosyalist devrime antipatilerini bağdaştırabilmişlerdir. Kendi kendine yeten bir tarım toplumunun (ya da feodal bir toplumun) organik bütününe dahil olmaya yönelik, içinde gerileme barındıran özlem, yaşadıkları zamanda tehdit edici bir geleceği ilan eden her şey karşısında –kapitalizm kadar Marksizm, kapitalist materyalizm kadar sosyalistlerin tanrısız akılcılığı karşısında– duydukları nefret dolu korkunun diğer yüzünden başkası değildir. Ancak "muhafazakâr devrimciler", gerici fikirlerini bazen Marksizmden ve ilericilerden ödünç aldıkları bir dille bezemek, şovenizmi ve gerici tepkiyi hümanistlerin diliyle iletmek suretiyle, hareketlerine entelektüel saygınlık sağlamışlardır. Bunun, söylemlerinin yapısal muğlaklığını olduğu kadar, üniversite çevrelerini bile etkisine alan cazibesini de artırması işten bile değildi.

> Lagarde gibi düşünürlerin Ernst Troeltsch gibi liberal akademisyenleri ayartabilmesi, *Völkisch* veya "muhafazakâr devrim" ideolojisinin tamamına damgasını vuran

58 Bu tâbiri Hugo von Hoffmanthsal, kendilerine "yeni-muhafazakârlar", "genç muhafazakârlar", "Alman sosyalistler", "muhafazakâr sosyalistler", "millî devrimciler", ya da "millî bolşevikler" diyen bir dizi insanı adlandırmak üzere 1927 yılında üretmiştir. Bu kategoriye sıklıkla sokulan isimler: Spengler, Jünger, Otto Strasser, Niekisch, Edgar J. Jung vb.

muğlaklıktan kaynaklanır (bkz. F. Stern, *a.g.e.*, özellikle s. 82-94). Ki bu liberal düşünürler büyük Alman İdealizminin insana ve ulusa dair epik-estetik tasavvurunu; akıldışına, doğaüstüne ve tanrısala yarı-dinî inancı; "dehâ"nın göklere çıkarılmasını; siyasetin ve ekonominin insanının, *sıradan varoloşun sıradan insanının hor görülmesini* ve kendini onun arzularına uyduran siyasi kültürün küçümsenmesini ve ayrıca moderniteden tiksintiyi tasdik eder. Filozof Franz Böhm, Lagarde'da, Alman ruhunun Kartezyen rasyonalizme ve iyimserliğe karşı baş savunucusunu görür (bkz. F. Böhm, *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938, s. 274 vd. Alıntılayan F. Stern, *op.cit.*, s. 93). Hülasa, Mosse'un dikkat çektiği gibi, muhafazakâr devrimin, işçilerin pek de itibar etmediği mesajı, eğitimli burjuvaziyi ele geçirmişti.[59] Akademisyenleri statülerinden ötürü denemecilere genellikle küçümseme yollu yaklaşmaya iten tepkinin zayıflamış olmasında, içine düştükleri kriz hâlinin de etkili olduğuna şüphe yoktur.

Nitekim profesyonel tarihçiler Spengler'in yöntemlerine ihtiyatla yaklaşmış olsa da, içlerinden en muhafazakârları, en azından vardığı sonuçlardaki hiddete hürmet etmekten

59 Statülerini koruma saplantısına, özellikle de *kültürel* meselelerde *işçilerden ayırt edilme kaygısına* sahip küçük-burjuvaları dışlamayan, aristokratik olmayan elitizm olarak *wölkisch* söylemi, *ücretli* kesimlere kadar yayılmış, *wölkisch* yazarların basılmasını ve dağıtımını destekleyen (bkz. G. L. Mosse, *a.g.e.*, s. 259) ve böylelikle "ücretlilerin kendilerine bakışlarının romantize edilmesine" katkıda bulunan ve zanaat geçmişine dönüş nostaljisini teşvik eden (s. 260) en önemli sendikalarından olan DHV'yi ele geçirmeyi başarmıştır.

geri durmamıştır. Akademisyenin "bayağılaştırıcılara" yapısal husumetini bilince, dönemin İlkçağ tarihçilerinin en meşhuru olan Edouard Meyer'e şunları nasıl bir ideolojik yakınlığın yazdırabildiğini tahayyül edebiliriz: "Spengler, hâlihazırda egemen konumda olan görüşlerin eleştirisine (*Batı'nın Çöküşü*'nde) ayırdığı bölümlerde, devlet ve siyaset üzerine, demokrasi ve iğrenç dalavereleri ile parlamenter yönetim üzerine, kadir-i mutlak basın üzerine, büyük metropollerin, iktisadi hayatın, paranın ve makinelerin doğası üzerine olan bölümlerde, içsel parçalanma (*Zersetzung*) unsurlarını şahane tasvir etmiştir.[60]" Spengler'in, en önde gelen akademisyenler nezdindeki düşünür şânının bügün de hâlâ ayakta olduğunu biliyoruz (Hans-Georg Gadamer'in, *Die Politische Ontologie Martin Heideggers* başlıklı çalışmama yazdığı değerlendirmede kullandığı, "yalnız adam Spengler'in eşsiz hayalgücüne ve birleştirici enerjisine"[61] şeklindeki, hürmet ifadesi buna örnektir). Pek çok Spengler temasını kullanan ancak bunu daha ziyade örtmecelerle yapan Heidegger'in de (*Metafizik'e Giriş*'te, başka fragmanlarla birlikte yorumladığı Herakletios'un 97. fragmanındaki köpekler ve eşekler, Spengler'in aslanı ve ineğinin yerini tutar), Jünger'in fikriyatına önem verdiğini birkaç kez dile getirdiğini biliyoruz. İlişkisini devam ettirdiği ve yazıştığı Jünger'e vakfettiği bir denemede, Heidegger şöyle yazar: 1939-1940 kışında, küçük bir

60 Aktaran F. Ringer, *op.cit.*, s. 223.
61 Bkz. H.G. Gadamer, kitap özeti: P. Bourdieu, *Die Politische Ontologie Martin Heideggers*, Francfort, Syndikat, 1975, *Philosophische Rundschau*, no: 1-2, 1979, s. 143-149.

> öğretim üyesi çevresine *Der Arbeiter*'i anlattım. Basılmasının üzerinden yıllar geçmiş bu denli derin görüşlü bir kitabın verdiği dersin hâlâ anlaşılamamış olmasından, yani insanların bugün hakkındaki görüşlerini, *Der Arbeiter*'in merceğinde serbestçe dolaşarak oluşturmaya ve tüm gezegene dair düşünmeye başlamaya cesaretsiz oluşlarından dolayı hepsi de şaşkındı." (M.Heidegger, "Contribution à la question de l'Etre", *Questions I* içinde, Paris, Gallimard, 1968,s.205).[62]

Bir çifte reddin ürünü olmasından ötürü mantıksal biçimde *kendi kendini yok edici* "muhafazakâr devrim" kavramına ulaşan bu düşüncenin yapısal muğlaklığı, onu destekleyen üretici yapıya nakşolmuştur. Bu üretici güç, bir dizi aşılamaz karşıtlığı, kahramanca veya mistik bir kaçışla aşmaya yönelik umutsuz bir gayretten gelir: "Muhafazakâr devrim"in peygamberlerinden Möller van den Bruck'ün, Cermen geçmişi idealiyle Alman geleceği idealinin, ekonominin ve burjuva toplumunun reddiyle korporatizme dönüşün mistik bir birleşimini savunduğu kitabının adının önce "Üçüncü Yol", ardından *Üçüncü Reich* olması tesadüf değildir. Bu yazarların toplumsal yapıdaki nesnel konumlarının ideolojik düzlemdeki ifadesi olan "Üçüncü Yol" stratejisi, farklı alanlara uygulanarak homolog söylemleri ortaya çıkartır. Bu üretici yapıyı tüm açıklığıyla ortaya koyan Spengler, tekniğin doğasını sorgularken iki tepki türünü karşı karşıya koyar: İlki, "tekniği",

62 Heidegger'in hakikatine dair pek çok şeyi barındıran bu kitabı –tabiatıyla methiyeci bir kaygıyla– okumaya girişmek için pek çok uzmanın Heidegger'in Naziliğine dair polemiği beklemiş olması son derece kayda değerdir (bkz. J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, Ed. de L'Herne, 1968, s. 165-293).

"kültürden" aşağı gören, sanatı ve edebiyatı değerlerin değeri yapan, "Goethe dönemi klasizminin geç kalmış taklitçileri olan idealistlerin ve ideologların" verdiği tepki; ikinci ise "aslen bir İngiliz ürünü olan ve XIX. yüzyılın ilk yarısının ilkelerinin, serbest gazetecilik felsefesinin, kalabalık toplantıların ve kendilerini düşünür ve vaiz zanneden Marksist ve sosyo-etikçi yazarların bayıldığı materyalizm"[63] ile verilen tepki. Spengler'in tekniğe dair sorunsalı, onun siyasi seçeneklerini yönlendirenle tamamen benzer olan bir özgül karşıtlıklar alanına, yani liberalizm ile sosyalizm arasındaki karşıtlığa, son derece Heideggervâri bir dizi paradoksla "aştığı" karşıtlığa göre kurulmuştur: "Marksizm, işçilerin kapitalizmidir" der bir yerde; veyahut da, Niekisch veya başka bazı isimlerle ortak bir stratejiyle, Prusya'ya ait otoriterlik, itaat ve ulusal dayanışma erdemlerini, sosyalizmin talep ettiği erdemlerle özdeşleştirir; veya Jünger'in yaptığı gibi, –girişimciden kol gücüyle çalışana– herkesin işçi olduğunu ileri sürer.

Sombart'ın fikriyatı da yine, kapitalizm ve sosyalizm karşıt çiftini aşmaya yönelik bir üçüncü yol stratejisi etrafında şekillenir: Marksist sosyalizm hem fazla devrimci hem de, sanayinin ve sanayi toplumunun değerlerinin gelişimine karşı çıkmaması itibarıyla fazla muhafazakârdır; modern uygarlığın özünü değil sadece biçimini reddetmesinden ötürü sosyalizmin bozulmuş bir türünü temsil etmektedir.[64] Yolunu şaşırmış bu radikal fikriyatın merkezinde, sanayiden ve teknikten en şiddetli nefreti elitizmin en uzlaşmazıyla ve kitlelerden en çiğ

63 O. Spengler, *L'homme et la technique*, *a.g.e.*, s. 35-36.

64 Açık ırkçılığı (ki bu yazarların hepsinde ortak olan bir özellikti), Sombart'ı, Marksizm'in kökenine "Yahudi ruhunu" yerleştirmeye sevk eder: Eleştirel düşünceyle Marksizm'in, Hans Naumann'a "sosyoloji bir Yahudi bilimidir" dedirtecek şekilde böyle irtibatlandırılması, nihilizm kavramının Nazilere has tüm kullanımlarının temelinde yatar.

nefretle birleştirirken, insanı bir domuz (*Schweinehund*) seviyesine indirerek kitlelerin ruhlarını tehdit eden ve ahenk içindeki bir toplumsal hayatın gelişmesinin önünde engel oluşturan sınıf çatışması teorisinin yerine "gerçek dini" geçirmek vardır.[65] Orta sınıfları devrime çekmek için milliyetçiliğe, militarizme ve kahramanlık kültüne bel bağlayan "Ulusal-bolşevizm"in başat temsilcisi Niekisch, aşağı yukarı zıt stratejilerle Spengler'inkilere çok benzeyen konumlara varır. Sınıfı bir ulusla özdeşleştiren Niekisch, Alman işçisini, tüm büyük Prusya erdemlerini, yani itaati, disiplini, özveri ruhunu vb. sergilemesi gereken, "devletin bir askeri" yapar.

Niekisch ile bağlantılı olmasına rağmen (zira onun dergisi *Widerstand*'da yazmaktaydı), muhafazakâr devrimcilerin entelektüel sözcüsü konumunda olan ve onların ırkçı tezlerini yayan Ernest Jünger'in[66] *Der Arbeiter*'ı da buna çok yakın bir mantıkta konumlanır. Sombart'da arketipik ifadesini bulan demokrasi ile sosyalizm arasındaki karşıtlığın aşılmasıdır mevzubahis olan: Bir yanda bireycilikle ve hem iç hem dış anarşiyle özdeşleştirilen ve "bütünle ilişkisi bulunmayıp", güvenliği en yüce değer hâline getiren burjuvazinin

65 Bkz. H. Lebovics, *Social Conservatism and Middle Classes in Germany, 1914-1933*, Princeton, Princeton University Press, 1969, s. 49-78. Sombart'ın külliyatının böyle özet bir sunumu, bu külliyatın, –burada ihmal edilen– özelliklerinin önemli kısmını, ekonomi alanına dahil olmasından aldığını unutturmamalıdır. Aynısı, Othmar Spann'ın (aynı çalışmada analiz edilen s. 109-138) fikriyatı için de geçerlidir: Bireyciliğin ve eşitlikçiliğin ve lanetlenmiş tüm düşünce akımlarının Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Ricardo, Marx, Darwin, Freud gibi tüm kötücül sözcülerinin kınanması fikrini içeren bütün (*Ganzheit*) kavramının başatlığına dayanan Spann ultra-muhâfazkar bir politik ontoloji önerir. Bu politik ontoloji, farklı insan sınıflarına farklı bilgi sınıflarını tekâbül ettirir ve bilgi biçimlerinin çeşitliliği bu çerçevede, (üzeri Platon'la kaplanmış) bir devlet sosyolojisinden kaynaklanmaktadır.

66 J. Habermas, E. Jünger'in bazı ırkçı bildirilerini (kaynak belirtmeksizin) alıntılamıştır (cf. J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, s. 53 ve 55).

saltanatı olarak liberal demokrasi varken; diğer yanda, burjuva modellerin işçi hareketine, yani bireyin içerisinde tasavvur edildiği toplumsal biçim olan "kitleye" aktarılmasından ibaret olduğu için, yeni bir düzen yaratmaktan âciz sosyalizm bulunur. Bu antagonizma, ancak ve ancak, yeni "İşçi tipi"nin (*der Arbeiter*), üstün teknik gücü sayesinde tekniğe hâkim olmasını sağlayacak "emek planlamasına" dayanan bir düzenin tesisiyle aşılabilir.

> Burjuvanın da proleteryanın da aşılması anlamına gelen ve Rauschnigg'in ifadesiyle "bireysel değerlerin de kitlelere has değerlerin de şahsında aşılacağı" "İşçi tipi"nin, sınıf ırkçılığının her tonuyla tasvir edilen gerçek işçiyle hiçbir alakası yoktur; onun hükümranlığı "mekanik" ve "kitle" ile hiçbir ortak noktası bulunmayan bir "organik yapı" üzerinde temellenir. "Muhafazakâr devrim" tasavvuruna göre yönünü bulan ve hayata geçirdiği *conciliatio oppositorum* sayesinde her şeye; Prusya disiplinine de bireysel liyakate de, otoritarizme de popülizme de, mekanikleşmeye de şövalyevâri kahramanlığa da, işbölümüne de organik bütüne de aynı anda sahip olmayı sağlayan bu muğlak mitolojinin analitik bir özetini yapmak neredeyse imkânsızdır. "Özgürlük talebinin, çalışma talebi" olarak zuhur ettiği ve "özgürlüğün varoluşsal bir niteliğe dönüştü" yer konumundaki "iş mekânı"yla karşı karşıya gelen bir tür modern kahraman olan İşçi, "ilkel" ("ilk", "özgün" anlamında) olanla temas eder ve bundan ötürü, "bütünlüklü bir hayat"a erişir; kültür tarafından bozulmamıştır; bir savaş alanında, bireyi ve kitleyi ve ayrıca

sosyal "mevki"yi sorgulayan varoluş koşullarında konumlanmıştır; yansız bir araç olan tekniği seferber eden de kendisidir. Tüm bunlar onu, Marinetti ile İtalyan fütürüstlerin hayalini kurduğu ve kahramanca teknokrasinin karanlık bir Prusyalı varyantı olan askerî tipteki yeni bir toplumsal düzeni hâkim kılmaya meylettirir: "Askerî yürüyüşlerin ritminde, tahtın vârislerine verilen ölüm cezalarında, kapalı bir aristokrasi ile disiplinle eğitilmiş askerler sayesinde kazanılmış savaşlarda gördüğümüz gibi, Prusyalı ödev kavramına, en temel olan, en aslî olan (*élémentaire*) yön verir. Prusya ruhunun tek muhtemel vârisi, "ilksel/aslî olanı" dışlamayıp içeren İşçi'dir; anarşi okulundan geçmiş, tüm geleneksel bağların tahrip edilmesini yaşamış olmasından ötürü özgürlük arzusunu yeni bir çağda, yeni bir uzamda ve yeni bir aristokrasi eliyle hayata geçirmek mecburiyetinde kalmıştır.[67] "Buradaki çözüm en nihayetinde, hastalığı hastalıkla düzelmekten, hem tekniği hem de tekniğin, kendi kendisiyle totaliter devlet sayesinde uzlaşan katıksız bir ürünü olan İşçi'yi, tekniğin hâkimiyetinin kurucu unsuru hâline getirmeye çalışmaktan ibarettir.[68] "Bir yandan tümüyle teknik olan uzam, tam hâkimiyeti mümkün kılacak; diğer yandan, böyle bir hâkimiyet tekniği tâm anlamıyla boyunduruğuna

---

67 E. Jünger, *Der Arbeiter*, *a.g.e.*, s.66.

68 Bu noktada yine *Metropolis*'in son sahnesi geliyor akla: Patronun, idealist bir âsi olan oğlu bembeyaz kıyafetleriyle, ustabaşının ellerini patronunkilerle birleştirirken, (kalbi temsil eden) Maria şöyle mırıldanır: "Eğer kalp aracılık etmezse, ellerle beyin birbirleriyle anlaşamaz." (bkz. Fritz Lang, *Metropolis*, Classic Film Scripts, Londra, Lorrimer publishing, 1973, s. 130).

alabilecektir."[69] Çatışkının çözümü, onu en uç noktaya taşımakta bulunmuştur: Mistik düşüncede olduğu gibi, en uç noktasına götürülen gerilim, tezlerle karşı tezlerin yer değiştirmesiyle çözülür. Muhafazakâr devrimcilerin bu köktenci kanadında, kahraman kültü ile kitle hareketinin birleşimi olarak –ve sözde aşacağı şeyi en uç noktasına taşıyan Führer fikriyatına varılmasına vesile olan– karşıtları bir araya getiren bu aynı sihirli mantıktır. (Heidegger'in diğer manevi babası olan) Stephan George'un *Algabal* şiiri gelir akla: Kıyamet zamanında ve bu Kıyamet vasıtasıyla gerçekleşen yenilenmenin simgesi olan Algabal, aynı anda hem zâlim hem de şefkatli, suni saraylarda yaşayan ve can sıkıntısından, tufan etkisine sahip takripkârlıklarıyla yenilenme getirecek zâlimce eylemler gerçekleştiren nihilist bir liderdir.[70] Benzer bir mantık uyarınca, Jünger'in Marksizm'in fantazmik reddiyesi olan fantastik popülizmi, seferberlikle yüceltilip organik bir birliğe dönüştürülen "kitleye" duyulan aristokratik nefret ile halk (*Volk*) kültünü bağdaştırır. İşçinin yüzünden okunan[71] anonim monotonluğun ve boş yeknesaklığın dehşetini, yine boş yeknesaklığın mükemmeliyete ermiş hâli olan askeri seferberlikle aşar: İşçi'yi (*Jugendbewegung* olarak

69 E. Jünger, *Der Arbeiter, in: Werke, a.g.e.*, s.173.
70 Bkz. H. Lebovics, *a.g.e.*, s. 84.
71 "Bu tipin uyandırdığı ilk intiba, belli bir boşluk ve tekdüzeliktir. Hayvan türlerinde ve bilmediğimiz insan türlerinde bireyleri birbirlerinden ayırt etmemizi zor kılan tekdüzeliğin aynısı söz konusudur. Tamamıyla fizyolojik bir açıdan ilk göze batan, maske formuna sahip olan yüzün –sakalın olmayışı, özel saç kesimi ve kafaya tam oturan kasketler gibi dış etkenlerle– iyice ön plana çıkan katılığıdır" (E. Jünger, *Der Arbeiter, in: Werke, op.cit.*, s.117).

yorumlanan) "yabancılaşma"dan özgürleştirmek, onu Führer'in şahsında yabancılaştırarak kendi özgürlüğünden özgürleştirmektir.[72]

" 'Teknik meselesi' üzerine çalışırken Jünger'e ve onun her safhada etkili olan *Der Arbeiter*'ına duyduğu borçtan"[73] bahseden Heidegger'in neyi kastettiğini şimdi daha iyi anlıyoruz. Heidegger'in 30 Ekim 1933 tarihinde, rektörken yaptığı bir konuşmadan alınan şu parçanın gösterdiği gibi, bu noktada ikisi arasındaki ideolojik mutabakat tamdır: "Nasyonal sosyalizmin kelimeye verdiği anlamla bilgi ve bu bilgiye sahip olmak vatanın mensuplarını *sınıflara bölmez*, tersine onları ve çeşitli meslek gruplarını devletin eşsiz ve büyük iradesinde bir araya getirir ve birbirlerine bağlar." "Bilgi" ve "Bilim", "*İşçi*" ve "*İş*" kelimeleri, böylelikle *bir başka anlam* ve *yeni bir tını* kazanmıştır. "İşçi", *Marksizm'in iddia ettiği gibi* sadece sömürü nesnesi değildir. İşçi (*Der Arbeiterstand*), tüm sınıfların genel mücadelesini üstlenen mahrumlar sınıfı konumunda değildir (*Die Klasse der Enterbten*)[74]. *Der Arbeiter*'de geliştirilmiş olan "siyaset felsefesi"-nin merkezî bir noktasıyla bu neredeyse kelimesi kelimesine örtüşmenin ötesinde, Heidegger ontolojisinin merkezinde olan varlık ve

---

72 Ernst Cassirer'in aktardığı şu anektot geliyor akla: "Bir Amerikalı ziyaretçiyle konuşmayı arzu eden Alman bakkala, özgürlükten vazgeçildiği takdirde, telafisi mümkün olmayan bir şeyin kaybedildiğine dair hissiyatımızı dile getirdim. Şöyle cevap verdi: "Hiç anlamıyorsunuz. Önceden seçimlere, partilere, oya kafa yormak zorundaydık. Sorumluluklarımız vardı. Artık bunların hiçbiri yok. Şimdi özgürüz.'" (S. Raushenbush, *The March of Fascism*, New Haven, Yale University Press, 1939, s. 40, aktaran E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, s. 362, n: 4).

73 M. Heidegger, "Contribution à la question de l'être", *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, s. 206.

74 M. Heidegger, Discours du 30 octobre 1933, aktaran J.M. Palmier, *a.g.e.*, s. 123, vurgular bana ait.

zaman, özgürlük ve hiçlik tasavvurları *Der Arbeiter*'in metafizik-politik pathosunda, tam anlamıyla politik olan temelin görünmesini sağlayacak şekilde açıklanmış olan veya en azından ima edilen tasavvurlardır. Keza Heidegger "bizi kurtaracak olanın imkanını ufkumuzda yükselten şeyin tekniğin varlığı (*l'être de la technique*)" olduğunu ve bunun "hiç beklenmedik bir zamanda", "yoğun tehlike" altında tezahür etmekte olduğunu söylediğinde; veya aynı mantık uyarınca, metafiziğin özünün, güç istenci metafiziğinin nihai durağı olan tekniğin özünde gerçekleşmesinin kendisinin metafiziğin aşılmasını mümkün kıldığını söylerken Heidegger'in yaptığı, tam da Jünger'in izini takip etmektir.[75] Kendini Avrupa'nın çürümesine karşı bir isyan olarak gören Jünger nihilizmi, teorinin yerine eylemi geçirmek; seçim yapmadaki kararlığı seçilmiş bir amacın, hatta Heidegger'in ifadesiyle irade istencini güç istencinin önüne geçirmek niyetindedir. Jünger'in savaşçı estetizminin ilham kaynağı aslolarak, zayıflığa, kararsızlığa, muhakeme eden aklın kendi kendini tahrip edici belirsizliğine ve ayrıca sözcükler ile duyusal ve tensel gerçeklik arasındaki mesafeye duyulan nefrettir. Jünger, rasyonalizm karşıtı nihilizmini ve nasyonal-sosyalizmin ortaya çıkışına yol açan toplumsal güçleri bir Alman felsefesi profesörü olan âlimden çok daha inceliksiz ve dobra dobra, dolayısıyla çok daha açık ifade ediyorsa da tercihini riskten, tehlikeden yana kullanmak konusunda *Varlık ve Zaman*'ın yazarıyla buluşur. Bu tercih, özgürlüğün hissedilir hâle geldiği yıkım noktasında konumlanmayı ve burada ve şimdinin aslî şiddetini tecrübe etmek suretiyle sorumluluğu üstlenmeyi dayatır: "Burada anarşi tahrip edilemez olanın mihenk taşıdır ve yok olmanın

75 M. Heidegger, "La question de la technique", *Essais et conférences*, *a.g.e.*, s. 44-47.

karşısına geçip kendini sınamaktan zevk alır." Özgürlük, ateşle oynar gibi yokoluşla oynayarak sınanır ve kanıtlanır. Tarihsel gelişim, bir tür dinamik boşluktan, hareket halindeki bir hiçlikten, hiçin hiçe doğru bir hareketliliğinden başka bir şey değildir; "değerlerin ötesinde" konumlanan bu hiçlik "nitelik sahibi değildir". Hiçliğin (*das Nichts*), en ufak şüphe ihtimalini barındıran her şeyden daha arzulanır göründüğü noktanın ötesine geçmek ve böylelikle, "daha ilkel bir ruhlar topluluğuna, bir tarihsel görevin öznesi olarak henüz ortaya çıkmamış, dolayısıyla yeni misyonlar için elverişli bir 'asli ırka' katılmak"[76] mevzubahistir. Milliyetçilik ve Alman ırkı ile onun emperyalist hırslarının göklere çıkartılması böylece politik veya yarı-politik bir dili; kararlılık ve egemenliğin, önderlik ve itaatin, bütüncül seferberliğin kiplikleri olarak irade, kan, ölüm ve imhanın dilini konuşabilir. Yine, Heidegger'de olduğu gibi, hedeflerin değil kendini aşmanın hizmetine sunulmuş bir iradenin ilanı anlamına gelen irade istenci olarak güç istencinin metafizik veya neredeyse metafizik dilini ve hatta sahici özgürlük tecrübesi olarak ölümle kararlı biçimde karşı karşıya gelme dilini konuşabilir.

Jünger'de, politik nihilizmin fantazmaları ve sloganları Nietzscheci bir dilde yeşerirken Heidegger'de politik nihilizm ve Nietzsche geleneğinin bizzat kendisi, –Jünger veya Spengler'in "muhafazakâr devrimci" bayağı dilinden bahsetmeye gerek bile yok– Sokrates öncesi filozofları, Aristoteles'i ve Hıristiyan teologlarını okuyan filozofun ontolojik beklentileriyle uyumlu olmak zorundadır. Çünkü münzevî sahici düşünür olma arayışı ancak böylece, görmüş geçirmiş bir savaşçının teorik maceracılığıyla ilgisiz görünebilecektir. Buradaki sınır fâni/dünyevi ile

76 E. Jünger, *Der Arbeiter, a.g.e.*, s. 63-66; 90-91.

profesyoneli ayıran sınırdır ve burada profesyonel düşünür, söyleminin kendisini içine atılmış bulacağı uzamı (yani kendi konumunun, olumsuz cihetten, diferansiyel biçimde tanımlanmış olacağı *birlikte-mümkün (compossible) konumlanmalar uzamını*) bildiği için sözlerinin nereye çekileceğini gayet iyi bilen biridir. Söz konusu olan "İtirazları öngörebilme" yani, geçerli sınıflandırmalar uyarınca belli bir konum alışa atfedilecek anlamı ve değeri öngörme ve reddedilen okumaları daha başından çürütme imkânını veren, bu mümkünler uzamını tanımaktır: "Felsefi anlam", felsefe uzamında rastlanan uzlaşımsal işaretlere pratik veya bilinçli bir hâkimiyetle tanımlanır ve böylece profesyonel düşünür, önceden tahsis edilmiş konumlardan kendini *ayırma*, kendisine atfedilmesi olası her şeye karşı kendini *savunma* (örneğin "Heidegger her türden kötümserliği reddeder"), yani kısacası, kendi *farkını* ortaya koyma, olumlama ve bunu, söz konusu farkın *tanınmasını* sağlayacak tüm işaretlerle kuşanarak yapma imkanı kazanır. Felsefi olduğu kadar toplumsal olarak da kabul gören bir düşünce, felsefi konum alışlar uzamına atıfta bulunan ve bu alanda işgal ettiği konumun hakikatine az ya da çok bilinçli biçimde vakıf olan bir düşüncedir. Bu bakımdan, meslekten filozof, "naif" ressam gibi, dediğini de yaptığını da tam anlamıyla bilmeyen "naif filozof"un da karşısında durur. Çünkü naif filozof, farklı konumları işgal edenlerin önündeki mümkün konum alışların uzamı olarak, hem toplumsal olarak tesis edilmiş konumlara hem de özgül sorunsallara nakşedilmiş olan felsefi alanın ulaştığı özel tarihten habersizdir. Bu tarihi bilmeyen fâninin (meslekten olmayanın) farkında olmadan cevap verdiği *meseleyi* felsefi bir mesele olarak teşkil etme hünerine sahip olan gerçek profesyonel düşünürdür, amatör ise düşünürün tefekkürüne malzeme oluşturan işlenmemiş düşünceyi (Heidegger için Der Arbeiter böyledir) temin eder.

Amatörün, oyunun temel kanunundan, meslekten filozofların düşüncelerinin nesnesi veya oyuncağı hâline gelecek denli bihaber olmasına da rastlanabilir. Mesela şüpheciliği ciddiye almak ve bu meseleyi, sanki Kant (ve aşkınsal ile empirik arasındaki ayrım) hiç var olmamış gibi ele almak, dolayısıyla has felsefî inanışın ayırt edici özelliği olan, alelade inanışı askıya alma işinin kendisini askıya almak suretiyle anakronizm suçunu işleyen G. E. Moore, asli olana dönüşteki âlimane naifliği alkışlamaya esasında yatkın olan filozofların verebileceği en korkunç yargı hükmüne maruz kalır: "Moore naif, Sextus ise sadece masum idi."[77] (Bunun, filozofların, "sağduyu"dan gelen her türden sorgulamaya karşı –veya felsefe sahasına aidiyete, yani felsefi illusio'ya bu toplumsal alan tarafından içerilen uygun zihinsel tavır ve konumlara içkin olan varsayımların bilimsel nesnelleştirimine– karşı kendiliğinden başvurdukları bir strateji olduğunu da yeri gelmişken belirtmeli.)

Heidegger gibi işin erbabı bir filozofun, Jünger'i (özellikle de kolektif ve kamusal) düşünce nesnesi olarak seçerken ne yaptığını bildiğini varsayabiliriz: Jünger sadece Heidegger'in cevaplamayı kabul ettiği (politik) soruları sorar; sadece Heidegger'in, kendi felsefî düşünce biçiminin iş üstünde görülmesini sağlayan bir *yeniden tercüme* mesaisiyle *kendininkiler* hâline getirdiği (politik) soruları sorar. Heidegger'in bir zihinsel (ve toplumsal) uzamdan bir başkasına doğru gerçekleştirdiği aktarım, radikal bir kopuşu gerektirir; bir başka alanda "kırılma" veya "epistemolojik kopuş" diye adlandırılmış olanın bir benzerini. Politika ile felsefe arasındaki sınır, gerçek bir

77 M. F. Burnyeat, "The Sceptic in his place and time", R. Rotry, J. B. Schneewind and Q. Skinner (der.) içinde, *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, s. 251.

ontolojik eşiktir: Pratik ve günlük tecrübeyle alakalı kavramlar ve onları belirten (ve genellikle aynı olan) kelimeler, bir başka evrene sihirli bir sıçrama yapmayı kabul edenlerin gözünde tanınmaz hâle geldikleri radikal bir dönüşüme uğrarlar. Dolayısıyla, "Heidegger'in bu kitaba (*Der Arbeiter*) verdiği öneme şaşırmamak elde değildir"[78] diye yazarken Jean-Michel Palmier, şüphesiz yorumcuların ortak kanısını dile getiriyordu. Felsefî simya (bir hızı türeve yahut bir alanı integrale dönüştüren matematik simyası veya bir kavgayı, bir ihtilafı davaya dönüştüren adlî simya gibi) bir *metabasis eis allo genos* yani Pascalcı anlamda başka bir düzleme geçiştir. O geçiş de, bir *metanoïa*'dan [düşünsel dönüşüm], yani kendisi de bir zihinsel uzam değişimini gerektiren bir toplumsal uzam değişiminden ayrılamaz.

Soru sormayı, özellikle de günlük hayatın doksik tecrübesinin (tanımı itibarıyla) dışarıda bıraktığı soruları sormayı meslek edinmiş filozofun, "naif" sorulara, yani kendi gözünde yersiz ya da münasebetsiz sorulara; mesela sağduyunun kendi sorularına dair sorduklarına (dış dünyanın varlığına, başkalarının varlığına vb. dair sorular) veya özellikle de sosyolojinin, kendi toplumsal ve zihinsel uzamından yola çıkarak kendisine sormak isteyeceklerine, mesela "politik", yani *açıkça* dolayısıyla da "naifçe" politik olan sorulara neden hiç cevap vermediği açıklığa kavuşur. Filozof, sadece felsefî sorulara, yani sadece tek münasip dil olan felsefe dilinde kendisine sorulmuş ya da kendisinin o dille sorduğu sorulara cevap verebilir ve bu soruları da ancak, onları kendisine ait olan felsefî dilde yeniden ifade ettikten sonra (hem pratikte hem de kâğıt üzerinde) cevaplayabilir. Bu yorumları, eleştirel bir ruh hâliyle hareket eden

78 J. M. Palmier, *a.g.e.*, s. 196.

ahlakçının aforizmaları olarak okumak yanlış olur. Çok genel olarak, âlimler cemiyetine kabul edilmeyi, yani meşru bir katılımcı olarak tanınmayı isteyen herhangi biri için –hele de başarılı olmak istiyorsa– mümkün tek konum olan bu mesafeli konum, uygun habitusu kuşanmış, yani önceden alanın yapısal gerekliliğine uyumlu hale gelmiş ve alanın temel kanununun nesnel olarak gerektirdiği varsayımları, çoğunlukla ne olduklarını bilmeden kabul etmeye hazır olan herkese izahtan varesteymiş gibi gelir.

Kısacası filozofun, politikanın ham dilini kaba biçimde konuşmasını bekleyemeyiz ve Heidegger'in Jünger'in metniyle ilgili yorumunun satır aralarını okumak gerekir: "*Der Arbeiter* 'aktif nihilizm' (Nietzsche) evresine aittir." Bu eserin yaptığı –ve bugün hâlâ, işlevinin biraz değişmiş bir biçimiyle yapmaya devam ettiği şey–, işçi figüründen yola çıkarak, her gerçeklikte bulunan bütüncül iş karakterini görünür kılmasıdır." İki sayfa ileride de şöyle denir: "Ancak, tasvire kılavuzluk eden perspektif ve ufuk, artık, ya da henüz, eskiden olduğu gibi belirlenmez. Zira, *Der Arbeiter*'de, Nietzsche'deki anlamına uygun şekilde, bir aşma olarak çoktan düşünülmüş olan bu aktif nihilizm faaliyetine iştirak etmiyorsunuzdur artık. Ancak, 'artık iştirak etmemek', hiçbir şekilde, nihilizmin çoktan 'dışında durmak' demek değildir; zira Nihilizmin özü kesinlikle nihilist değildir ve bu özün Tarihi, farklı nihilizm biçimlerinin 'tarihsel' olarak belirlenebilir evrelerinden hem daha kadim hem de daha gençtir." Tüm imalarda kendini ele veren, totalitarizm meselesinin veya teknik vasıtasıyla, hükmünü varoluşun bütününe dayatmayı başaran totaliter devlet meselesinin, özel bir tarihsel biçim olan nihilizmin miadı dolduktan sonra bile hâlâ gündemde olmaya devam ettiği gerçeğidir. Bunun

ardından ne geleceğini daha iyi anlıyoruz: "Bugün hiçbir ferasetli zihin yoktur ki, nihilizmin, en farklı ve en gizli biçimlerde, insanlığın 'normal durumu' olduğunu inkâr etmek istesin. Bunun en güzel ispatı, nihilizmin özüyle bir diyaloğa girmek yerine eski güzel günleri geri getirmeye çalışan, tamamı tepkisel girişimlerdir. Kurtuluşu kaçışta aramaktır bu; görmek istemediğimiz şeyden kaçarken yaptığımız gibi, insanın metafizik konumuna dair sorundan kaçarız. Aynı kaçış tavrı, yerine mantığı, sosyolojiyi, psikolojiyi geçirmek üzere metafizikten vazgeçermiş görünen yerler de dahil, her yeri sarmıştır.[79]"Burada da yine, totaliter devletin ve modern bilimin, "tekniğin asli yayılışının zorunlu sonuçları" olduğu –ve bu ters yüz ediş biraz daha ileri götürüldüğünde– gerici olmayan tek gerçek düşüncenin, Nazizmden kaçmak yerine, özü üzerine "kararlılıkla" tefekkür etmek üzere onunla karşı karşıya gelen düşünce olduğu imasını fark edebiliriz. 1935'te verdiği ve 1953'te değiştirilmeden yayımlanan *Metafizik'e Giriş*'in, nasyonal-sosyalizmin "derin hakikati ve büyüklüğü", "yani küresel düzeyde belirlenen teknikle modern insanın karşı karşıya gelişi" şeklindeki ifadeleri de bu anlama gelmekteydi.[80] *Varlık ve Zaman*'ın sonradan yadsınan aristokratlığından, tekniğin özünün gelişim evrelerinden birinin doruktaki tezahürü olarak bir anlamda sıradanlaştırılan Nazizmin felsefi bakımdan benimsenmesine uzanan hat barizdir. Jünger, sorumluluk çağrısının taleplerini kararlı biçimde üstlenmek konusundaki aczi de dahil Heidegger'inkiyle aşağı yukarı paylaştığı güzergahın, yadsıma içermeyen bir yeniden değerlendirilişinin satır aralarını kavrayabilecek

---

79 M. Heidegger, "Contribution à la question de l'être", *Questions I, a.g.e.*, s. 204-206, 208.

80 M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, s. 201-202.

konumdadır.[81] En uç biçimini temsil ettiği nihilizmi, Jüngerci en uca gitme yoluyla aşmaya yönelik kahramanca bir teşebbüs olan Nazi nihilizmi, ontolojik farkın nihai ilanıdır: Bu ayrılığa, yani Varlık ile sonsuza dek ayrıldığı var-olanlar arasındaki aşılamaz ikiliğe kararlılıkla karşı koymak kalır ona. Yardım aramak üzere kaçmanın karşısında duran ve ölümü küçümseyen bu kahramanlık felsefesi yerini, bu mutlak mesafeye kararlı bir şekilde karşı koymaktan mürekkep bir felsefeye, en az onun kadar kahramanca olan bir felsefeye bırakmalıdır. İrade istencinin en üst aşaması olan her türlü metafizik aşkınlığın reddi, yani Varlığın yokluğunu görmezden gelmek yönündeki nihai gayret (ki Heidegger Jünger'in son yazılarında, özellikle de *Über die Linie*'de bu gayreti tespit eder ve kınar), mistik *Gelassenheit*'e, Varlığın anti nihilist bir açığa çıkışının, bir vahyin beklentisine götürür.

Böylece en sonunda, metafiziğin kahramanca aşılmasına yönelik (Möller van den Bruck'ün kullandığı anlamda) üçüncü yol kesin olarak kapandığında, temelde yatan çaresizlik dolu bir kudretsizlikle (toplumsal düzende hükmeden-hükmedilen konumuna yerleşen entelektüelin kudretsizliğiyle) karşı karşıya kalırız. Kudretli düşünce ve ruhsal arınma olarak düşünülen topyekûn seferberliğin etkin nihilizmine etkin yüreklendirme son bulduğunda, kudretsizlik düşüncesi, yani kendi kopuşuna ulaşmayı başarmış düşünürle kudretli olsun olmasın, Varlık'ın unutuluşuna teslim olan tüm diğer düşünürler arasındaki radikal ayrımı korumaya devam eden *pasif nihilizm* kalır geriye.

81 S. Rosen, *a.g.e.*, s. 114-119. (1987: O zamandan bu yana, Victor Farias'ın, üyelik aidatlarını ödemeye devam etmesi gibi en somut tezâhürlerini keşfettiği naziliğinin kurnaz bir biçimde inkâr edilmesine, en sahici biçimde ontolojik olan felsefî metinlerde rastlamamız kayda değerdir.)

İkinci Bölüm
Felsefe alanı ve mümkünler uzamı

Ancak Heidegger'in tek muhatabı Jünger değildir. Söylemi, hem nesnel hem öznel olarak, iki farklı toplumsal ve zihinsel uzama göre belirlenir: politik denemecilik uzamı ve has felsefî uzam. Teknoloji üzerine, Jünger'e adanmış, dolayısıyla görünürdeki muhatabı Jünger olan bir konuşmada dahi bir yanıyla, "anlaşılması güç" bir şekilde bambaşka muhatapları da hedef alır (Teknoloji üzerine herkese yönelikmiş gibi görünen metnine, yayımlanması esnasında Heidegger'in "Varlık Meselesine Katkı" başlığını koyması bunu gösterir). Felsefî açıdan yıkıcı bir düşünür olan Heidegger, felsefe alanının meşru oyun kurallarını iyi bilir ve tanır (Hem eski hem de çağdaşı olan kanonik yazarlara açık atıfları, bunu göstermek için yeterlidir). Akademik ethosun, kültür ile politika arasına koyduğu mutlak ayrıma da[82], toplumsal fantazmalarını ve etik yahut politik

82 Nietzsche *Unzeitgemässe Betrachtungen*'inde [Çağa Aykırı Düşünceler] mahkûm ettiğinden beri, Alman akademik ethosunun temelinde bulunan militanca apolitiklikten ve ona bağlı olarak içsellik kültüne rücu etmekten bolca bahsedilmiştir. Ludwig Curtius, tamamıyla kendi akademik meseleleriyle meşgul olan Alman hocalar zümresinin nazizm karşısında sergilediği olağanüstü pasifliği, kültür ile politika arasındaki bu toplumsal ve zihinsel kopukluğa bağlar (bkz. L. Curtius, *Deutscher und antiker Geist*, Stutgart, 1950, s. 335 vd).

yatkınlıklarını, –bunu açıkça istemesine gerek bile olmadan– tanınamaz hale getirecek bir yeniden yapılandırmaya tâbi kılacak[83] kadar derinden hürmet eder.

Politikanın kamusal olduğu bir dönemde Spengler ile Jünger'in çağdaşı olan Heidegger, felsefe alanının özerk tarihinde ise Cassirer ile Husserl'in çağdaşıdır. Gördüğümüz üzere Almanya'nın politik tarihinin belirli bir momentinde *konumlanmış olan* Heidegger, felsefenin iç tarihinde de *kendini konumlandırır.* Alman üniversitelerinde felsefeye damgasını vuran, Kant'a (her seferinde bir öncekine göre inşa edildiği için her seferinde farklı olan bir Kant'a) ardı ardına geri dönüşlere göre bir konumlanmadır bu: Cohen ve Marbourg Ekolü'nün Kant'ın Fichteci okumasını reddetmesi gibi; Heidegger de, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bilimin olanaklılık koşullarının araştırılmasına indirgemek suretiyle düşünümü, kendisini fiiliyatta ve pratikte önceleyen hakikatlere tabi kılan büyük yeni-Kantçıların okumalarını reddeder.[84] Başka soykütüklerine göre, Heidegger, Kierkegaard'un, Husserl'in ve Dithey'ın yerleştiği geleneklerin kesişiminde de konumlandırabilir. Bir alana dahil olmak, o alanın tarihine dahil olmak, yani o alana pratikte yerleşmiş olan, tarihsel olarak teşekkül etmiş sorunsalı tanımak ve bilmek vasıtasıyla, o alanın tarihinin verdiği külliyatla bütünleşmek demektir. Geriye dönük yeniden canlandırmalar sayesinde filozofun kendisini hasrettiği felsefî

---

83 Heidegger'in Jünger'in kavramlarını, mesela *Typus*'u nasıl ele aldığını görmek, buna ikna olmak için yeterlidir.

84 Bkz J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 1954. Kantçılığın üç önemli "okuması"nın mimari yapısını göz önüne alan Vuillemin, bir anlamda, ideal sıralanışlarının tarihini yeniden inşa eder: Bu tarihin itici gücü Cohen'in Fichte'yi reddettiği, Heidegger'in de Cohen'i reddettiği olumsuzlamalardır ve böylece Kantçılık'ın ağırlık merkezi Diyaletikten Analitiğe ve sonra Estetiğe kaymıştır.

soykütük, sağlam temellendirilmiş bir kurgudur. Bir münevver geleneğin vârisi, seleflerinden veya çağdaşlarından bahsederken, aslında onlarla belirli bir mesafeyi koruyarak konuşur.

Dolayısıyla, Heidegger'inki kadar açık seçik akademik olan bir felsefî düşünceyi, içine kök saldığı felsefe alanıyla ilişkilerinin dışında anlamaya çalışmak beyhudedir: Heidegger kendisi üzerine de, başka her şey üzerine de, her daim başka düşünürlere göre düşünmüştür; hem de görünürde çelişkili bir şekilde, özerkliği ve özgünlüğü perçinlendikçe daha da fazla yapmıştır bunu. Esas unsurlarını habitusunun en derinlerindeki yatkınlıklardan, ifadelerini de dönemin ruhundan alınmış "bellibaşlı" zıt kavram çiftlerinden alan Heidegger'in en temel tercihleri, zaten yerleşmiş olan bir felsefî uzama, yani felsefe alanındaki toplumsal konumlar ağını kendi mantığında yeniden üreten bir felsefî konumlanmalar alanına göre tanımlanır. Etik-politik konumlanmaların felsefî olanlara dönüştürülüp yüceltilmeleri, felsefe alanına bu daimî atıf vasıtasıyla gerçekleşir; yepyeni bile olsa (mesela Kant karşıtlığı, yeni-Thomasçılık gibi) bir konum alışın felsefî anlamını baştan belirleyen problemler de, *mümkün çözümlerin yapılanmış evreni* de, kendilerini o atıf vasıtasıyla dayatırlar. Belli bir düşünürün etik-politik seçenekleriyle bağdaşan felsefî konumlanmaların son derece sınırlı olan yelpazesini, felsefî konumlanmaların yapısıyla açıkça politik olanların yapısı arasındaki (az çok bilinçli bir şekilde hissedilen) benzerlik vasıtasıyla belirleyen de yine bu atıftır.

Söz konusu konum alışlar, kendilerini belli bir zamanda felsefî olarak bilinip tanınan konum alışlar alanına göre ne kadar tanımlarlarsa –ki bu ayrıca, olmazsa olmaz bir şarttır– ve belli bir zamanda,

alanı kuran antagonizmalar biçiminde kendini dayatan *sorunsala* yerinde cevaplar vererek kendini kabul ettirmekte ne kadar başarılı olurlarsa, o kadar felsefî biçimde ortaya koyup dayatabilirler kendilerini. Söylemi yönlendiren etik-politik yatkınlıklarla bu söylemin nihai biçimi arasına meşru bir sorunlar ve düşünme nesneleri sistemini sokmak ve böylelikle, her türden ifade çabasına sistematik bir dönüşümü dayatmak kapasitesi, alanın göreli özerkliğini tayin eder: Felsefî biçim kazandırmak, biçimleri politik olarak koymaktır ve –zihinsel bir uzamdan ayrılamaz olan– toplumsal uzamdan bir başkasına aktarım gerektiren dönüşüm/biçim-değiştirme (*trans-formation*), nihai ürünle bu ürünün temelindeki toplumsal belirlenimler arasındaki ilişkiyi tanınamaz/yanlış-tanınır hâle getirme yatkınlığına sahiptir, zira felsefî bir konum alış "naif" bir etik-politik konum alışın başka bir sistemdeki benzerinden daha fazlası değildir.

Toplumsal uzamda kendisine tayin edilen konum ile (yani net olarak, iktidar alanının yapısının içindeki konumuyla) felsefî üretim alanında işgal ettiği konumla tanımlanan filozofun çifte mensubiyeti, hem alanın işleyişinin habitusta ifadesini bulan bilinçdışı mekanizmalarına hem de bilinçli sistematikleştirme stratejilerine bağlı olan dönüşüm sürecinin kurucu unsurudur. Heidegger'in politik uzamın en belirleyici konumları olan liberalizm ve sosyalizmle, Marksizm veya "devrimci-muhafazakâr" düşünceyle ya da bunlara denk gelen toplumsal konumlarla ilişkisi, neredeyse tamamen, bu uzamda hem ortaya koyulan hem de dönüştürülüp-yüceltilmiş olan temel karşıtlıkla bir dizi benzer ilişki vasıtasıyla kurulur.

Bir yandan çok sayıda öğrenci ve genç akademisyenin akın etmesiyle, "düzleme/eşitleme" ve "seviyenin düşmesi" demek olan *Vermassung*'un

(kitle halini alma) ölümcül tehlikesine maruz kalan, diğer yandan da sanayi burjuvazisinin ve hedeflerini kendileri belirleyen halk hareketlerinin ortaya çıkışıyla prensin danışmanı veya kitlelerin önderi olarak oynadığı ahlaki otorite rolü tehdit altında olan bir düşünce aristokrasisine dahil olmak, çifte ret veya çifte mesafe koyma ilişkisini örtük olarak barındırır. Bu, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkisinde, belli bir formda yeniden üretilen bir ilişkidir: XIX. yüzyılın sonundan itibaren, kendi düşünme biçimini içinde taşıyan bir doğa biliminin gelişimi ve felsefî düşüncenin geleneksel konularını kendine mal etme iddiasını taşıyan sosyal bilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte, entelektüel hâkimiyet iddiası tehdit altına giren düşünce profesyonelleri zümresi, psikolojizme ve özellikle de, felsefeyi bir epistemolojinin (*Wissenschaftstheorie*) sınırlarına mahkûm etme iddiasını taşıyan pozitivizme karşı daimi seferberlik halinde olmuştur (*naturwissenschaftlich* ve *positivistich* sıfatları, tarihçiler arasında bile gayri kabili rücu bir suçlama işlevi görür).[85] Genel olarak fazlasıyla muhafazakâr olan ve "Alman milliyetçileri"nin hâkimiyetindeki[86] bir akademik dünyanın gözünde, Fransız bilimi ve avam olarak algılanan, (özellikle Manhheim'le birlikte) bir tür eleştirel aşırılık addedilen sosyoloji, tüm kusurları üzerinde toplar: *Verstehen*'in [Anlamanın] peygamberleri, çoğunlukla adını vermeden bahsederken dahi, hele de bilgi sosyolojisi biçimini aldığında, bu bayağı indirgemecilik teşebbüsünü küçümsemeye doymazlar.[87] Felsefeyle bilimler

---

85 F. Ringer, *a.g.e.*, s. 103.

86 E. Everth, aktaran G. Castellan, *L'Allemagne de Weimar, 1918-1933*, Paris, Colin, 1969, s. 291-292.

87 Bu özellikler, felsefî doksayı ve dolayısıyla böyle bir metnin Almanya'da veya başka yerlerde filozoflarca muhtemel alımlanışını bugün de tanımlamaya devam etmektedir (1987: Hiçbir şey, felsefe ile sosyal bilimler arasındaki yapılandırıcı ilişkideki sürekliliği, Heideggerci olsun veya olmasın, filozofların, Victor Farias'ın kitabının Fransa'da tetiklediği tartışma karşısındaki düşünülüp taşınılmış sessizliğinden daha iyi göstermez).

arasındaki bu ilişki de, Heidegger'in Yeni-Kantçılarla ilişkilerinde netleşir (ki çağdaşları, iki Kantçı geleneği birbirinden ayırır: Windelband ile onun ardından, Heidegger'in tez yöneticisi Rickert'in temsil ettiği Güneybatı geleneği ve diğer yanda, Üçüncü Reich ideologlarının en nefret ettikleri isimlerden Hermann Cohen'in en önemli temsilcisi olduğu Marbourg Ekolü).[88] Husserl'in Heidelberg'deki selefi olan Windelband'ın Cohen'i agnostik pozitivizme kaymakla eleştirmesi, Heidegger'in, Kantçı metafizik eleştirisine getireceği eleştirilerin habercisidir: Marbourg Ekolü'nün Kant'ın yapıtında tespit ettiği empirik epistemoloji, felsefi eleştirinin yerine, bir yandan Hume'a diğer yandan Comte'a yakınlaşan nedensel ve psikolojik bir deneyim analizini geçirmeye meyletmekte, bu da felsefeyi epistemolojinin içinde eritmeye götürmektedir.[89] Daha metafizik ağırlıklı bir Kantçılığın temsil ettiği iki diğer isimse, yüzünü *Naturphilosophie*'ye daha çok dönmüş Aloïs Riegl ile Heidegger'in diğer ustası olan ve, Gurvitch'in çok güzel ifade ettiği gibi, aşkınsal analizi ontolojik metafiziğe dönüştüren[90] Lask'tır. Diğer uçtaysa, Cohen ile Cassirer gibi büyük liberal geleneğin ve Aydınlanma Çağı'nın Avrupa hümanizminin itibarlı vârisleri bulunuyordu. Cassirer "cumhuriyetçi anayasa" fikrinin "Alman geleneğine yabancı bir müdahale" değil, aksine idealist felsefenin vardığı nokta olduğunu ispatlamaya çalışıyordu.[91] Cohen ise, başkalarını bir araç olarak değil bir amaç olarak davranmayı buyuran kategorik buyruğu geleceğin ahlaki programı olarak yorumlayan sosyalist bir Kant yorumunu

88 Bkz. H. A. Grunsberg, *Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1937.

89 W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1927, s. 83-84, aktaran F. Ringer, *a.g.e.*, s. 307.

90 G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, s. 168.

91 Bkz. F. Ringer, *a.g.e.*, s. 213.

öneriyordu ("İnsanlığın erek olarak önceliği fikri, böylelikle doğrudan sosyalizm Fikri haline gelir ve her insan Nihai erek olarak, kendinde Erekolaraktanımlanır.")[92]

Yeni-Kantçılık'ın farklı temsilcilerinin egemen konumlarda bulunmalarından ötürü, başka önemli konumları işgal edenler, kendilerini onlara göre (aslında daha ziyade onlara karşı) tanımlarlar; aynı zamanda kendilerini empirik bilinç psikolojilerine, psikolojizme, vitalizme ya da empirik-eleştirelliğe karşı tanımlarlar, ki bunlardan bazıları aşkınsal analizi kötüye kullanmıştır. Bu durum psikolojizm karşıtı, aşkınsal bir mantık ile ontoloji arasında içsel bir bölünme yaşayan Husserl fenemenolojisi için geçerlidir. Aynı şekilde, *Lebensphilosophie*'nin, artık kültür felsefesine yönlenmiş olan, iyi kötü tüm takipçileri de bundan payını alır: Akademi tarafında (Heidegger üzerindeki etkisini bildiğimiz) Dilthey'ın ve belli bir açıdan Hegel'in, Lipps'in, Lit'in yahut Spranger'in vârislerini buluruz; popüler versiyon ise, Bergson'dan etkilenmiş, (dünyanın entelektüelleşmesine ve teknolojinin hâkimiyetine tutkulu bir eleştiriyi temellendirmek üzere mesela *Einfühlung* yani empatiyi ya da *Anscauung* yani sezgiyi övmesi ve ruh ile zihin gibi basit alternatiflere başvurmalarıyla tanınan) yeni-muhafazakâr yazına çok yakın duran Ludwig Klages'in düşüncesini buluruz. Bunlara ek olarak Wittgenstein'ın, Carnap'ın ya da Popper'in mantıksal pozitivizmi vardır: Viyana Çevresi, 1929 tarihli bir manifestosunda, akademik felsefede hüküm süren semantik kargaşayı eleştirir, toplumsal meselelerde

92 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, Cassirer, 1904, aktaran H. Dussort, *L'Ecole de Marbourg*, Paris, P.U.F., 1963, s. 20 (Henri Dussort, bu sol Kantçılığın, Avusturyalı Marksist Max Adler'de, özellikle de *Kant und der Marxismus* kitabında bir nevi devam ettiğini belirtir).

geçmişe tutunanların hem metafizikte hem de teolojide çoktan aşılmış konumları yeniden canlandırmaya çalıştıklarına dair şüphesini ve ilerici hareketlere sempatisini beyan eder.[93]

Heidegger Constance'da verdiği *Abitur* sınavının ardından alana giriş yaptığı esnada, felsefe alanında bastırılmış olan iki figürden, yani Marksizm figürü ile "devrimci muhafazakârlar"ın reaksiyoner metafiziği figüründen derinden etkilenmiş olan mümkünler uzamı iş başındaydı. Böyle bir ortamda ve böyle bir zamanda felsefe alanının mensubu olmak, alanın yapısının kurucu unsuru olan karşıtlıklara nakşolmuş meseleyle ya da programla karşı karşıya gelmek demektir: Aşkınsal bilinç felsefesi, gerçekçiliğe yahut empirik öznenin psikolojizmine, hatta daha kötüsü "tarihselci" indirgemenin bir çeşidine düşmeden nasıl aşılır? Heidegger'in felsefî girişiminin eşsizliği, felsefî açıdan devrimci bir müdahalede bulunarak, felsefe alanının içerisinde, tüm diğer konumların kendilerini ona göre yeniden tanımlamak durumunda kalacakları yeni bir konumu *var etmeye* çalışmış olmasından ileri gelir: Kantçılık'ı aşmaya yönelik bazı gayretleri işaret eden fakat meşru yani akademik olarak kurumsallaşmış felsefî sorunsalda yeri olmayan bu konumun bir anlamda dışarıdan, mesela George çevresi gibi siyasi veya edebî hareketler vasıtasıyla alana dahil edildiği; veya yine bu konumun bazı öğrenci veya genç asistanların beklenti ve kaygılarıyla alana taşındığı söylenebilir. Felsefe alanının içindeki güç dengelerinde böyle bir sarsıntıyı hayata geçirmek ve aykırı olmalarından ötürü bayağı addedilebilecek konum alışlara bir tür saygınlık sağlamak için, isyan edenlerin devrimci "yatkınlıkları" ile bizzat alanın içerisinde biriktirilmiş

93 F. Ringer, *a.g.e.*, s. 309.

büyük sermayenin sağladığı özel bir otoriteyi bir araya getirmek gerekliydi. Nitekim Husserl'in asistanı (1916'dan itibaren) ve sonra Marbourg'da sıradan profesör olan (1923'te) Heidegger, Üniversitede de dışarıda da hüküm süren kriz ortamı sayesinde, hem devrimci hem de muhafazakâr bir söylemi dayatabilen avangard düşünürün kışkırtıcı itibarına sahip olabilmiştir. Weber'in antik Yahudilik'e dair gözlemlediği gibi, peygamberler ve daha genel olarak heretikler, genellikle, ruhban düzeninin devrilmesine çok miktarda özgül sermaye yatıran ve geleneği, başlangıçtaki sahihliğiyle yeniden ihya etmeyi hedefleyen ve devrimin silahlarını en kutsal metinlerin yeni bir okumasında arayan, taraf değiştirmiş ruhban sınıfı üyeleridir.

Felsefî konumu ile siyasî konumu arasındaki benzerliği, felsefe alanı ile siyaset alanı arasındaki benzerlik zemininde işleten şey, politika hakkında ancak ontolojinin düşünce kalıpları ve kelimeleriyle –ve üstelik Nazi rektörün konuşmasını metafizik bir imana dönüştürecek şekilde– düşünüp konuşabilen kırsal küçük burjuva özelliklere sahip bu "ordinaryüs profesör"ün habitusudur: Farklı alanlarda işgal edilen farklı konumlarla (toplumsal uzamda *Mittelstand –orta sınıf–* ve bu sınıfın akademik fraksiyonu, akademik alanın yapısı içerisindeki filozof ve benzeri) ve aynı zamanda bu konumlara götüren toplumsal *güzergâhla* (gösterdiği başarıya rağmen entelektüel alanda eğreti duran birinci kuşak akademisyenlerden olmakla) bağlantılı bir dizi yatkınlık ve çıkar bu habitus bünyesinde bir araya gelmiştir. Görece bağımsız belirlenimlerin bütünleşik bir ürünü olarak, farklı düzlemlere ait belirlenimlerin, aslolarak *aşırı-belirlenmiş* olan pratik ve ürünlerde (örneğin bu düşünürlerin köken temasına

merakını düşünelim) bir araya getirilmesi işini aralıksız gerçekleştiren de bu habitustur.

Heidegger'in son derece eşsiz çokseslilik kapasitesini, yani politik alanda ve felsefi alanda dağınık halde bulunan soruları, daha önceden kimsenin yapmadığı bir "radikallikle", "derinlikle" sormakta olduğu hissini vererek bir araya getirme sanatındaki hünerini hiç şüphesiz toplumsal güzergâhıyla ilintilendirmek gerekir. Onun yükselme güzergâhı, farklı toplumsal evrenlerin içerisinden geçmesinden ötürü, aynı anda birden çok uzamda konuşmaya ve düşünmeye ve kendi denkleri dışındaki kitlelere (özellikle kökünden koparılmış entelektüelin reddedilmesinin var ettiği veya bu red için var olan az çok hayal ürünü "köylüler" kitlesine) hitap etmeye, monoton bir güzergâhtan daha fazla imkân tanır. Ayrıca, âlimane dilin geç ve tamamıyla tedrisat dahilinde edinilmesinin, dille, bir yandan günlük dilin tüm âlimane ahenkli tınılarıyla oynarken diğer yandan bu dildeki sıradan/günlük ahenkli tınıları uyandırabilmeyi sağlayan ilişkinin kurulabilmesini (*Sein und Zeit*'in ürettiği peygambervâri *estrangement –yabancılaşma–* etkisinin kaynaklarından biri, tam da budur) kolaylaştırdığı söylenebilir.[94] Daha önemlisi de, muhtemel olmayan, dolayısıyla ender rastlanan bir toplumsal güzergâhtan geçmiş olmasından ötürü entelektüel evrenle ilişkisinin zorlu ve gergin olduğu gerçeğini gözetmeden, Martin Heidegger'in felsefe alanındaki müstesna konumunu anlayamayız. Heidegger'in büyük Kantçı ustalara, özellikle de Cassirer'e husumetinin derin bir

94 Buna, profesörde ya da grammairien'de tipik olarak rastlanan ve zekâ testlerinin ölçtüğü beceriyi de eklemek gerekir: aynı sözcüğün birbirlerin neredeyse apayrı olan anlamlarını üretme veya işitme becerisi (örneğin "getirmek" kelimesinin , bir köpekle, bir yatırımla ya da bir çocukla ilintili olduğunda aldığı farklı anlamlar).

habituslar zıtlığında yattığı su götürmez: "Bir yanda çok iyi kayak yapan, sportif, enerjik ve vakur, en derin ahlaki ciddiyetle sorduğu sorulara kendini tamamen veren sert, zorlu, ufak tefek esmer bir adam; diğer yanda, sadece dış görünümü değil, açık görüşlülüğü ve engin sorunsalları, dinginliği ve iç açıcı nezaketi, canlılığı ve esnekliği ve nihayet aristokratik mümtazlığıyla ruhu da Olymposlu olan ak saçlı adam".[95] Bizzat Cassirer'in eşinin yazdıklarına da atıf yapmak lazım: "Heidegger'in müstesna zuhuruna özellikle hazırlanmıştık; her türden toplumsal uzlaşıyı reddettiği ve yeni-Kantçılar'a, özellikle de Cohen'e husumeti malumumuzdu. Antisemitizme meyilli olduğundan da bihaber değildik (...)[96]. Bütün davetliler gelmişti; kadınlar gece elbisesiyle, erkekler takım elbiseyle. Bitmeyen söylevlerle uzayan yemeğin ikinci kısmından önce kapı açıldı ve ufak tefek, pek de bir şeye benzemeyen, bir şatonun kapısından içeri itilmişçesine köylü mahcupluğu taşıyan bir adam içeri girdi. Saçları siyah, gözleri koyu renk ve bakışları keskindi. Güney Avusturyalı ya da Bavyeralı bir zanaat ustasını andırıyordu ki aksanı da bu izlenimi doğruluyordu. Üzerinde modası geçmiş siyah bir elbise vardı." Biraz

95 G. Schneeberger, *op.cit.*, s. 4.

96 Bu cümleye getirilmiş tüm itirazları biliyoruz. Sonuçta, nazi hareketine dahil olmanın anlamını ve bu mesele açısından neye delalet ettiğini daha iyi değerlendirmek için şunu hatırlamak lazım: Nasyonel-sosyalist ideolojinin, sıkça dile getirilen başlangıçtaki muğlaklığı ne olursa olsun, gerçekliğine dair işaretler, bizzat Üniversitede çok uzun zamandır kendini göstermekteydi. Yahudi öğrenciler, 1894'ten itibaren Avusturya ve Güney Almanya'daki "kardeşlik"lerden dışlanmışlardı, Kuzey'de ise din değiştirmiş Yahudiler kabul ediliyordu. 1919'da, aynı zamanda Yahudiler için bir *numerus clausus* talep eden tüm Alman kardeşlikleri, "Eisanach Bildirgesi"ni kabul etmişlerdi. 1932'de Heidelberg'de ve Breslau'da yaşananlar gibi, öğrenciler arasında patlak veren antisemit gösterileri hatırlatan, Yahudilere veya solcu hocalara karşı olayların sayıları eğitimciler arasında da artmaktaydı. Bu belirleyici noktada da, Alman üniversiteleri nazizme doğru gidişte avangard rolü üstlenmiştir.

ileride şunu ekliyor: "Bana en kaygı verici gelen, ölümcül derecedeki ciddiyeti ve mizah duygusundan tamamıyla yoksun olmasıydı."[97]

Hiç şüphesiz, görüntüye aldanmamak lazım: "varoluşsal kostüm"[98] ve memleket şivesi, hocalarının da öğrencilerinin de hayranlığını çoktan kazanmış bu "parlak" akademisyende son derece havalı durmaktaydı.[99] Tüm bunlar ve aynı zamanda köylü dünyasını idealleştiren atıf, poz kokan ve belki de, entelektüel dünyayla zorlu bir ilişkiyi felsefî bir tavra tahvil etmenin bir yolundan başka bir şey değildir. Sınıf atlamış "parlak" bir profesör, dışlayan bir dışlanmış olan Heidegger, entelektüel dünyaya, entelektüel hayatı yaşamanın başka, daha "ciddi", daha "himmetli" (örneğin metinlerle ilişkide ve dilin kullanımında daha gayretkeş) ama aynı zamanda daha *bütüncül* bir yolunu getirmiştir: Bilim üzerine tefekküre indirgenmiş bir felsefeyi savunanlardan daha geniş ve daha tam bir görevi yüklenen ve bunun karşılığında, pastoral görevi ve kentin vicdanı olma rolünden ötürü, örnek bir varoluşun mutlak ve tavizsiz müdahilliğini borç bilen bir fikir önderinin yoludur bu.

Heidegger'in aristokrat popülizmini kuştan çifte ret, muhtemelen kafasındaki temsille, kendisinde az ya da çok öfke uyandıran o

---

97 T. Cassirer, *Aus Meinem Leben mit Ernst Cassirer*, New York, 1950, s. 165-167, aktaran G. Schneeberger, *a.g.e.*, s. 7-9.

98 Hühnerfeld, Heidegger'in Marburg'da, yöresel kıyafetlere dönüşü savunan post-romantik ressam Otto Ubbelohde'nin teorilerine uygun bir kıyafet diktirdiğini anlatır: Dar bir pantolon ve redingottan oluşan kıyafete "varoluşçu kostüm" adını koymuşlardı."(P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, *Versuch über ein deutsches Genie*, Munich, List, 1961, s. 55).

99 "Öğrenciler 1918'de savaş alanlarından döndüklerinde (...), Alman üniversitelerinin felsefe seminerlerinde bir söylenti dolaşmaya başlar: Orada, Fribourg'da, sadece koca bıyığıyla o Edmund Husserl denen soytarı değil, pek de iddialı görünmeyen, filozoftan ziyade tesisatı kontrol etmeye gelmiş bir elektrikçi zannedeceğiniz genç bir asistan vardır. Bu asistanın kişiliği ışık saçmaktadır." (P. Hühnerfeld, *a.g.e.*, s. 28)

temsille alakasız değildir; ki bu temsilde birinci kuşak entelektüel olarak ona çelişkili bir ters yüz etme olarak görünen bir şey vardı, o şey de her açıdan (Heidegger'in sahip olduğu popülist inançların "sahihliği" ve "samimiliği" bakımından) kendisini uzak hissettiği zengin burjuvaların "demokratik", "cumhuriyetçi" ve hatta "sosyalist" yatkınlıklarıydı. Onu bu geveze ve beyhude hümanizmle karşı karşıya getiren ve derinlerden gelen hasmane ilişkiyi şu karşıtlıklardan çıkarmak hiç de zor değildir: kusursuz sahicilik ifadesi olan sükût (*Werschwiegenheit*) ile gevezelik (*Gerede, Geschwätz*) arasındaki; "toprak" ideolojisinin merkezindeki köklülük (*Bodenständigkeit*) ve "kökler" ile hiç şüphesiz bir Platon teması vasıtasıyla serbest bilincin hareketliliği ve *gezgin* (bir başka kilit kelime) yani *Yahudi*[100] entelektüelin köksüzlüğüyle özdeşleşen merak (*Neugier*) arasındaki veya nihayet, kentli ve Yahudi "modernliğin" sadelikten uzak rafineliği ile köylünün arkaik, kırlı, sanayi öncesi sadeliği arasındaki (kökleri de bağlılıkları da olmayan, ne yasa ne mensubiyet bilen yanlışta-gezinen bu entelektüel "varlığın çobanı" için ne ise, "herkes" (*das Man*) arketipi olan kentli işçi de köylü için odur[101]) karşıtlık.

100 Heidegger'in, entelektüel dünyayla, gizliden gizliye antisemit olan ilişkisininin aşırı-belirlenimini tam olarak anlamak için, kendisine şüphesiz *nüfuz etmiş* ideolojik atmosferi ele almak gerekir. Yahudiler'e modernitenin veya Yahudilerle yıkıcı eleştirinin ilintilendirilmesi, başta antimarksist metinlerde olmak üzere, her yerde hazır ve nazırdır: Örneğin, *wölkisch* ideolojisinin XIX. yüzyıl sonundaki meşhur sesi Berlin Üniversitesi profesörü H. von Treitschke, Yahudileri, kır bölgesine modernliği sokmak suretiyle Alman köylülüğünü mahvetmekle suçlar (bkz. G.L. Mosse, *op.cit.*, s. 201).

101 M. Heidegger, *Die Zeit*'a mektup, 24 Eylül 1953, aktaran J.-M. Palmier, *a.g.e.*, s. 281. Bu karşıtlık, muhafazakâr düşünceyle aynı şekilde paylaşılır (Mesela Zola'nın *Bozgun*'unda da rastlarız).

Ahlaki öfke ve entelektüeller ile öğrencilerin âdetlere isyanı bazen doğrudan doğruya, kimi tanıklık veya beyanlardan okunabilir: "Kültür felsefesi'nden, olduğu gibi felsefe kongrelerinden de nefret ederdi; Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra çıkan dergilerin çoğu çılgınca öfkelendirirdi onu. Acımasız bir sertlikle, Scheler'in E. von Hartmann'ı 'tekrar ettiğini', o arada başka âlimlerin, eski bir *Logos*'un yanı sıra bir *Ethos* ve bir *Kairos* yayımladıklarını yazmıştır. 'Önümüzdeki haftanın şakası ne olacak? Bence bir tımarhane, çağımızın manzarasını çağımızın kendisinden daha net ve daha makul bir biçimde ortaya serecektir." (K. Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", *a.g.e*, s. 346). (Burjuva?) öğrencilerin "kaygısız" ve kolay bir hayata sahip olduklarına dair imge Nazi rektörün konuşmasının satır aralarında kendini durmadan ele verir: "Onca methedilen 'üniversite özgürlüğü', tamamen negatif bir özgürlük olmasından ötürü sahici değildir ve Alman üniversitesinden kovulmuştur. Bu özgürlük, kendini amaçlara ve heveslere kaptıran bir *kaygısızlığı*, eylemde ve boşvermişlikte serbestliği ifade eden bir *ehliyeti* anlatır. Alman öğrencilere has özgürlük kavramı gerçek anlamına daha yeni kavuştu." (M. Heidegger, "L'auto-affirmation de l'Université allemande", 27 Mayıs 1933, M.Heidegger, "Discours et proclamations", *Meditations* içinde, 1961, no: 3, s. 139-159). Heidegger'in diğer meslektaşlarının hiçbirinden hazzetmediğini, "idare etmek"ten başka bir şey yapmayan bir akademik felsefeyle yüz göz olmak

istemediğini, başka tanıklıklardan da (bkz. P. Hühnerfeld, *a.g.e.*, s. 51) biliyoruz.

Şüphe yok ki, idealleştirdiği taşra dünyasını müthiş bir coşkuyla tecrübe edişinde, bu tecrübenin temelinden ziyade, entelektüel dünyaya yaklaşımındaki müphemliğin dolambaçlı ve yüceltilmiş bir ifadesini görmek gerekir. Berlin'deki kürsüyü reddini izah etmek için verdiği ve radyodan yayımlanan "Neden taşrada kalıyoruz" başlıklı konuşmasından birkaç önemli âna gönderme yapmak yeterlidir: "Bir kış gecesinin en koyu karanlığında kulübeyi (*die Hütte*) çevreleyen kar fırtınası her şeyin üstünü örttüğünde: felsefenin büyük ânı işte o zaman gelmiştir. Felsefenin soruları basit ve aslî (*einfach und wesentlich*) hâle gelmelidir (...). Felsefî emek, orijinal bir tipin münferit bir girişimi olarak hayata geçmez. Köylü emeğinin tam kalbinde yer alır (...). Bir köylünün seviyesine inerek onunla uzun bir sohbete girişen kentli, "halka karıştığını" zanneder. Akşam çalışmaya ara verdiğimde, ya şöminenin kenarında ya da "Tanrı köşesi"nin (*Herrgottswinkel*) [ocak başının] yakınında bir köylüyle otururum ve çoğunlukla hiç konuşmayız. Susar, pipomuzu tüttürürüz (...). Benim çalışmamın Kara-Ormana ve oranın insanlarına içten bağlılığının temelinde, eşsiz bir şekilde yüz yıllara uzanan, Svabya-Almanya topraklarından bir kökleniş (*Bodenständigkeit*) vardır (M. Heidegger, "Warum Bleiben wir in der Provinz?" *Der Alemanne*, Mart 1934, aktaran: G. Schneeberger, *a.g.e.*, s. 216-218). Heidegger

> ileride, ikinci kez Berlin'e davet edildiğinde "yetmiş beşlik bir köylü olan eski dostunu" görmeye gittiğini ve onun bu daveti reddetmesi gerektiğini tek kelime etmeden ona ifade ettiğini anlatır. Felsefeci bir azizin anlatıldığı bir anekdot, Herakleitos'un ocak meseli yanında yerini şimdiden almış bir anekdot.

Felsefe tarihçileri, mümkünler uzamının içinde yer sahibi olan yeni-Kantçılık, yeni-Thomascılık, fenomenoloji gibi büyük felsefî seçeneklerin, olma, duruş, konuşma biçimleriyle, ak saçları ve tanrısal havalarıyla ve onlara somut bir fizyonomi veren etik yatkınlıkları ve politik tercihleriyle kavranan somut şahıslar biçiminde takdim edildiklerini çok sık unuturlar. Konumların yaşanması ve konum alışların tanımlanması, kâh sempatiyle kâh antipatiyle, kâh öfkeyle kâh yakınlıkla olsun, bağdaşık olarak algılanan bu somut tertiplere göre olur: Felsefe alanında gerçekleşen başarılı yatırımların ve hareketliliklerin varsaydığı, ayrılamaz biçimde etik, politik ve felsefî olan oyun duygusu, yolunu bu aşırı-belirlenmiş işaretlere göre bularak, "aklın egemenliğine" ve metafiziğe getirilen yeni-Kantçı eleştirinin karşı-devrimci alaşağı edilişi ile "muhafazakâr devrim"i pratikte kaynaştıran bir felsefî proje üretir.

Heidegger, önce Cizvit okulundan ve Freiburg'lu teologlardan, ardından da öğretmekle yükümlü olduğu felsefî metinlerden edindiği, nispeten ender bulunan özel yetkinliğini, *radikal* (kelimeye, yazı ve konuşmalarında da, mektuplarında da çok sık başvurur) ama aynı zamanda akademik olarak saygın olmasını istediği bir sorgulama girişiminin hizmetine koşar. Çelişkiliymiş gibi görünen bu iddia onu, zıtları sembolik olarak bir araya getirmeye sevk

eder. Bu şekilde, entelektüel başarılarını (mesela Norbert von Hellingrath'ın yeniden keşfettiği Hölderlin'i veya Reinhardt'ın *Parmenides*'ini) ödünç aldığı George çevresi (*Georg-kreis*) gibi küçük çevrelerin ezoterik aristokratlığı ile kırsalın sadeliğine ve zihin açıklığına, orman gezintilerine, doğal yiyeceklere ve elde dokunmuş kıyafetlere dönüşü savunan *Jungendbewegung*'un mistik ekolojisini veya Steiner'in antropozofik hareketini, sadece ustalara mahsus bir yolla, Tanrısız teoloji fikrine dayanan ve öncü rolünü üstlenecek bir üniversite ile uzlaştırmaya çalışır. Heidegger'in üslubunun Wagnerci abartısı ve haşmeti, ki Stephen George'un muhteşem bir şekilde Wagner karşıtı ritmik ve ölçülü oyunlarına –belki de niyetlemediği halde– son derece uzaktır; kanonik yazarları "sıradanlıklarından arındırma" işini üstlenen avangardcılığı[102]; "alın terinin dünyasına", "elimizin altındakine", günlük varoluşa dönüşü[103]; Heidegger'in doğal ürünleri ve yöresel kıyafetleri destekleyen tavrında açığa çıkan (İtalyan şaraplarının ve Akdeniz manzaralarının, Mallarmeci ve Raphael öncesi dönem şiirinin, antik dönem kıyafetlerin ve Dantevâri profillerin meraklısı büyük inisiyelerin estet çileciliğinin küçük-burjuva tarzı karikatürünü andıran) taşra çileciliği: Aristokratizmin "demokratikleştirildiği" bu profesörlük tarzındaki her şey, aristokrasiden dışlanmış birinin, aristokratlığı dışlamayı beceremeyişini ele verir.

102 Yeniden keşif veya yeniden tesis etmeye ilişkin avangardcılık, özellikle de en akademik güzel sanat olan şiirde, entelektüel dünyayla tam bütünleşememiş olmasından ötürü estetik avangard hareketleri (mesela ekspresyonist sinema ve resmi) reddetmiş olan ve arkaizm tercihini, avangard bir modernlik inkârıyla meşrulaştırabilen birinci kuşak akademisyene son derece uygundur.

103 Cassirer'in Davos tartışmasında (*Débat sur le kantisme et la philosophie, Davos, a.g.e.*, s. 25) konuya dair söylediklerinde gördüğümüz gibi, çağdaşlara en çarpıcı gelen, günlük hayatın bu ıslahıdır.

Heidegger'in ürettiği, hayli ihtimal dışı olan üslup kombinasyonunun, aktarması gereken ideolojik kombinasyonla sıkı sıkıya benzerlik taşıdığını görmek için, Heideggerci dili, üstünlüğünün ve sosyal değerinin belirlendiği çağdaş diller uzamında konumlandırmak yeterlidir. Bu uzamdaki kayda değer hususlar şunlardır: Mallarme sonrası şiirinin Stephan George tarzı konvansiyonel ve kutsal dili, Yeni-Kantçı akılcılığın Cassirer tarzı akademik dili ve son olarak da Möller van den Bruck[104] ya da politik uzamda Heidegger'e daha yakın olan Ernst Jünger[105] gibi "muhafazakâr devrim" teorisyenlerinin dili. Post-sembolist şiirin, özellikle de lügatçesi sıkı sıkıya ritüelleştirilmiş ve arı olan dilinin aksine, onun felsefe düzlemine aktarımı olan Heidegger dili, tam anlamıyla kavramsal olan *Begriffsdichtung* [kavram yapılandırma] mantığının içerdiği ehliyet sayesinde, büyük ustaların ezoterik söyleminde[106] de akademik felsefenin son derece yansızlaşmış dilinde de kendine yer bulamayan sözcükleri (örneğin *Fürsorge*) ve temaları içine alır. Günlük dilin[107] ve sağduyuya ait atasözlerinin barındırdığı sınırsız düşünce potansiyelinden faydalanmak isteyen felsefi geleneğe yaslanan Heidegger, akademik

104 F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961.

105 W.Z. Laqueur, *Young Germany, A History of the German Youth Movement*, Londra, Routledge, s. 178-187.

106 Georg'ün üslubu, özellikle de aristokratik idealizminin ve "kuru akılcılığı" küçümseyişinin cazibesine kapılan "Gençlik Hareketi" vasıtasıyla, koca bir nesle kendini taklit ettirmiştir: "Üslubunu taklit eder ve hepi topu birkaç alıntıyı tekrar edip dururduk –bir kez ateşin çevresinde döndükten sonra artık hep ateşin peşinden gidecek olan adam üzerine; koruyucusu ne taç ne de zırh olacak yeni bir uyanış ihtiyacı üzerine; fırtınaları ve korkunç kehanetleri aşarak halkını geleceğe taşıyan Führer ile *wölkisch* bayrağı üzerine olanlar vb." (W. Z. Laqueur, *a.g.e.*, s.. 135).

107 Heidegger, *Gestell [çerçeveleme]* kelimesine "teknik" bir anlam yükleyerek kullanmasını gerekçelendirirken, açıkça geleneği –net olarak da Platon'un *eidos* kelimesini tâbi kıldığı tahrifatı– zikreder: "Alışılmış kullanımına bakarsak,

felsefeye o zamana kadar sokulmamış olan kelime ve şeyleri soktu (son derece hoşnutlukla yorumladığı Heraklitos'un ocak meselinde olduğu gibi). Kendisinin de pek çok felsefî tezini ve sözcüğünü adadığı "muhafazakâr devrim"in temsilcilerine yakındır yakın olmasına, ama öte yandan onlardan ödünç aldığı düşünceleri akademik peygamberliğinin Hölderlinci *Begriffsdichtung*'unu niteleyen tını ve anlam yankıları ağının içine yerleştirerek ve ödünç aldıklarını yücelten bir biçime kavuşturarak onlardan ayrılır. Tüm bunlar onu, klasik akademik üslubun soğuk katılığının farklı çeşitlerinin (Cassirer'de zarif ve şeffaf, Husserl'de çalkantılı ve güç anlaşılır bir biçime bürünen tarzların) çok uzağına yerleştirir.

Gestell kelimesi bir eşyayı, mesela bir kitaplığı niteler. Bir iskelete de *Gestell* denir. Şimdi *Gestell* kelimesinin bizden istenilen kullanımı da bu iskelet kadar korkunç görünmektedir. Yerleşik bir dilin kelimelerine işte böyle kötü muamele edilir. Tuhaflık daha ileriye götürülebilir mi? Şüphesiz ki hayır. Ne var ki, bu tuhaflık düşünmeye ait eski bir âdettir" (M. Heidegger, "La question da la technique", *Essais et conférences* içinde, Paris, Gallimard 1973, s. 27). Heidegger aynı "darmadağınık keyfilik" suçlaması karşısında, bir öğrenciye hitaben, "düşünme mesleğini öğrenme" nasihatıyla cevap verir.

Üçüncü Bölüm
Felsefede "muhafazakâr bir devrim"

Felsefenin muhafazakâr devrimcisi Heidegger, onunla ilgili bir analize girişeni, neredeyse aşılamaz bir zorlukla karşı karşıya bırakır. Bu devrimi özgüllüğüyle düşünebilmek ve "naiflik" suçlamasından kaçınabilmek için, felsefe oyununa girmek (*illusio*'yla ilintili öznel ve nesnel getiriler o kadar fazladır ki, bu anlamda son derece kolaydır bu oyuna girmek); felsefe alanına ve tarihine içkin tüm varsayımları kabul etmek kaçınılmazdır, ki bu varsayımlar sadece ve sadece sorgulanmadıkları müddetçe felsefi bir devrim olmayı sürdürebilecek yıkıcı bir arzunun temelinde bulunurlar.[108] Bu devrimi ve ortaya çıkışının toplumsal şartlarını nesneleştirmek için ise, felsefî doksayı ve onun içinde olanlara has "naifliği" gerçek anlamda askıya almak şarttır. Bu da oyuna yabancı, yani ilgisiz ve donanımsız görünebilecek olma riskini almak; ve saf Eserin kendine dair yansıtmak istediği

108 Jacques Derrida'nın önerdiği *Yargı Yetisinin Eleştirisi* okumasına dair göstermeye çalıştığım gibi, yazar için "filozof" statüsünü, söylemi için de "felsefî söylem" saygınlığını talep etmekte içerilmiş *tüm* önvarsayımları oyuna dahil etmediği müddetçe, "yapıbozum", "kısmî" devrimler gerçekleştirmeye mahkûmdur (bkz. P. Bourdieu, *La distinction, Critique sociale du jugement*, [*Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev: Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkkurt, Heretik, 2015] Paris, Ed. de Minuit, 1979, s. 578-583).

(hiçbir "indirgemenin" erişemeyeceği, dokunulamaz) kutsal hakikat imgesini güçlendirme ve böylece bu imgeye dair inancı öylece, hiç dokunulmamış bırakma riskini almak anlamına gelir.[109]

Fazladan müsamaha gösterme ya da anlaşılmazlık tuzaklarına düşme tehdidiyle her daim karşı karşıya olan bir analizin kaçınılmaz müphemliğine kapılma riskinin bilincinde olarak; felsefe alanının mikrokozmosunda ortaya çıkmalarından ötürü hem toplumsal hem de felsefî olan stratejilerin tam anlamıyla toplumsal olan boyutunu tarif etmeyi ilke edinebilir ve şunu varsayabiliriz (ne de olsa açık seçik beyan edilen bir önvarsayım metodolojik postüla haline gelir): Has felsefî ilgiyi (hem bizzat *libido sciendi* [bilme arzusu, merak] olarak onun özgül varlığı hem de yönelimleri ve uygulama noktaları bakımından) belirleyen şey, o belirli anda felsefe alanının yapısı içerisinde alınan konum ve onun dolayımıyla felsefi alanın tüm tarihidir (ki bu tarih bazı şartlarda, tarihsellikle ilintili sınırların sahiden aşılmasına kaynak oluşturabilir).[110]

Heidegger'in tüm stratejilerinin –ki bu stratejilerden dolayı filozoftur– öncelikle ve belki de münhasıran, felsefe alanında olduğuna ve yapmaya çalıştığı işin her şeyden evvel, aslolarak Kant'la, daha net olarak da yeni-Kantçılar'la ilişkisi bünyesinde tanımlanan yeni bir felsefî konumu var etmeye çalışmak olduğuna şüphe yoktur.

109 Felsefî bir retoriğin bilimsel nesneleştirmesi ile "felsefî tartışma" arasındaki *kopuşu* imlemek üzere Althusser ile Balibar'a dair, çizgi romanın açıkça putkırıcı olan dilini bana benimseten, ikinci yolu seçmemdir (Bkz. P. Bourdieu, "La lecture de Marx: Quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de Lire le Capital'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no: 5/6, Kasım 1975, s. 65-79).

110 Görevin boyutu göz önünde bulundurulunca tam titizlikle uygulanışının elzem kıldığı tüm bilgilere (felsefi, bilimsel, sanatsal vb.) hâkim olunamayacağından ötürü, metodun, herhangi bir uygulamasından daha iyisini hak edeceğini düşünmemek elde değildir.

Yeni-Kantçılar, ortodoks felsefî girişimlerin yani Kant'ın yapıtının ve Kantçı sorunsalın teminatı olarak oluşmuş bir sembolik sermaye adına alana hükmederler. Bu alan ve ona hâkim olanlar, içeriye yeni girmiş filozofun yıkıcı girişiminin hedeflerini –ve aynı zamanda sınırlarını–, o anki meşru sorular olan bilgi meselesi ve değerler meselesi üzerine[111] Yeni-Kantçılar arasında yaşanan ihtilaflar biçiminde toplumsal uzamda somutlaşmış bu sorunsaldan geçerek tayin eder. Hem ortodoks (Kant'ı, özellikle de onun Aristoteles ile ilişkisini konu alan pek çok kitap hakkında değerlendirme yazısı yayımlamıştır) hem de heteredoks, hatta doçentlik tezini Duns Scot üzerine yapmasının gösterdiği gibi biraz da heretik, engin bir kültüre sahip olan Heidegger, bu meseleleri, politikaya analojiyle *teorik bir çizgi* olarak adlandırabileceğimiz yerden yola çıkarak ele alır: Habitusun en derinine kök salmış olan bu çizgi sadece felsefi alan ile sınırlanmaz, aynı zamanda alanların bütününde yapılmış tercihlerin de kurucu unsurudur. Politika alanı, akademi alanı ve felsefe alanı arasındaki ve özellikle de bu alanları yapılandıran başat karşıtlıklar arasındaki (liberalizm ile Marksizm arasındaki politik karşıtlık; felsefenin de arasında yer aldığı geleneksel beşeri ilimler ile –pozitivist uzantılarıyla beraber– doğa bilimleri veya insan bilimleri –"psikolojizm", "tarihselcilik" ve "sosyolojizm" kortejleriyle– arasındaki akademik karşıtlık ve nihayet, ne kadar "saf" olsalar da, politika düzleminde veya akademik politika düzleminde yankılardan azade olmayan farklarla birbirlerinden ayrılmış çeşitli Kantçılık biçimleri

111 Hiç de sosyolojizmle suçlanabilecek bir isim olmayan Richardson'ın gözlemlediği gibi, "*felsefî olarak kabul edilebilir* olan sadece iki sorun vardı: bilgi eleştirisi meselesi ve değerler eleştirisi meselesi" (W. J. Richardson, *op. cit.*, s. 27, vurgular bana ait). Bir alanın en başat etkilerinden biri tam da, kabul edilebilir ve edilemez olana dair (felsefi, bilimsel, sanatsal vb.) *özgül bir tanımı* dayatmaktır.

arasındaki felsefî karşıtlık) benzerliği aklımıza getirdiğimizde; felsefi anlam/duyu ile ya da teorik çizginin anlamıyla sadece felsefî planda, hiç şüphesiz her türden politik veya akademik belirlenim karşısında tam özgürlüğe sahip olunduğu yanılsamasıyla gerçekleştirilen tercihlerin, kaçınılmaz bir biçimde politik olarak ya da akademik olarak *üst-belirlenmiş* olduklarını kavrayabiliriz. Hiçbir felsefî duruş –örneğin sezgi tarafında veya tersine yargı veya kavramlar tarafında hizalanmaya yahut da aşkınsal analitiğe karşı aşkınsal estetiğe ya da şiire karşı söylemsel dile öncelik tanımaya teşvik eden hiçbir duruş– yoktur ki içinde, ilaveten, bir akademik tercihi ve bir politik tercihi taşımasın ve hatta derin belirlenimlerinin bir kısmı, az veya çok bilinçli biçimde benimsenen bu ikinci tercihten kaynaklanmasın.

Heidegger düşüncesi, istisnai derecede çoksesli ve çokanlamlı oluşunu, hiç şüphesiz, birden fazla düzlemde ahenkli bir şekilde konuşabilme becerisine; Kant'ın eserinin katıksız biçimde felsefî (ancak politik olarak aşırı yüklü) bazı okumalarının yine katıksız biçimde felsefî eleştirisi yoluyla aynı anda (olumsuz olarak) sosyalizmden, bilimden veya pozitivizmden bahsedebilme becerisine borçludur. Herhangi bir alanın içerisindeki herhangi bir belirlenim bir olumsuzlamadır ve bir teorik çizgi (başka yerde politik çizgi veya sanatsal ekol gibi), karşıtı olmadan, yani kendini başka rakip çizgilerin aleyhinde ilan etmeden ortaya koyulamaz. Birbirlerinin yapısal benzeri olan zıtlıklara ait iki terimin birbirini dışlayacak şekilde reddedilmesi aynı ilkeye dayandığından, farklı zihinsel (ve sosyal) uzamlarda önerilen (ve her daim üçüncü yolu gösteren) çözümler, yapısal olarak denk oldukları için birbirleriyle uyumlu hâle gelirler.

Yeni-Kantçı sorunsalın kendi etik-politik yatkınlıklarına zıt (hatta en nahoş) biçimde Cohen'in eserinde beliren haline de, sıkı fıkı hasımı Husser'in eserinde en mütekâmil, en noksansız, yenilenmiş ve düzenlenmiş biçiminde ortaya çıkan haline de meydan okur Heidegger; böyle yaparak uzamlar arasındaki benzerlik sayesinde, akademik alanda (bilimin ve felsefenin birbirleri karşısındaki statüleri sorusu) ve politik alanda (1919'un kritik olaylarının uyandırdığı sorular) sorulan bazı soruların en derin, en radikal düzeyde sorulmakta olduğu hissini uyandırır.

Kant ve Metafizik Meselesi'nde yaptığı gibi, olgulara dayanarak teşekkül etmiş bir bilimin olanaklılık koşullarını soru konusu etmeyi baştan reddetmek suretiyle, yeni-Kantçıların yapmaya çalıştığı şeyi tersine çevirir, yani felsefenin bilim-felsefe ilişkisinin boyunduruğu altına girmesini ters yüz eder. Yeni-Kantçılar bu türden bir ilişki tesis etmek konusunda, felsefeyi sadece bilim üzerine basit bir tefekküre indirgeme tehlikesi pahasına, pozitivistlere yakın dururlar. Heidegger, temeli oluşturduğu halde kendisi temellendirilemeyecek olan felsefeyi temellerin bilimi olarak tesis ederek, Marbourg Ekolü'nün felsefeye kaybettirdiği özerkliği iade eder ve aynı hamleyle, varlığın anlamına ilişkin ontolojik soruyu, pozitif bilimlerin geçerliliği üzerine yapılacak her türden sorgulamanın ön şartı hâline getirir.[112]

Wesentlichkeit stratejisi diye adlandırabileceğimiz şeyin tipik örneği olan bu devrimci alaşağı ediş, arkasından bir başkasını getirir. Kendisinin mantığını, yargı meselesini aşkınsal imgelem meselesinin önüne geçirmeye sevk eden mantığı, en uç noktasına –yani mutlak

112 Bkz. J. Vuillemin, *op. cit.*, özellikle s. 211 ve bu analizin tamamı için, kitabın (*op. cit.*,s. 210-296) Heidegger'e ayrılmış 3. kısmı.

idealizme kadar– kadar götürmeksizin, görüyü kavrama, estetiği mantığa indirgeyen Cohen, kendinde şey kavramını parantez içine alarak (Hegelci panlojizmin ortaya koyduğu) Aklın tamamlanmış sentezinin yerine anlama yetisinin tamamlanmamış sentezini koymaya meyleder. Bilginin tamamlanmamış ilan edilmesinde kendini açık eden şeyi, yani sonluluğu Cohen'e karşı kullanan Heidegger, görünün ve Estetiğin önceliğini yeniden tesis eder ve böylelikle, varoluşsal zamansallığı saf ama duyusal bir aklın aşkınsal zemini haline getirir.

Felsefî strateji, felsefe alanın merkezinde kaçınılmaz olarak bulunan politik bir stratejidir: Metafiziğin her türüne yöneltilen Kantçı eleştirinin temelindeki metafiziği keşfederek Heidegger, Kantçı geleneğin sahip olduğu felsefî otoritenin sermayesini, "yüzyıllar boyunca onca yüceltilmiş" olan aklı, "düşüncenin en azılı düşmanı"[113] gören "aslî düşünceyi" (*das wesentlische Denken*) sahiplenir. Yeni-Kantçılar'la mücadele etmeyi, ama bunu Kantçılık adına yapmayı, dolayısıyla hem Kantçılık'ı sorgulamayı hem de Kant'ın otoritesinin getirilerini bir araya toplamayı sağlayan egemen bir stratejidir bu. Tüm meşruiyetin Kant'tan alındığı bir alanda da az buz bir şey değildir bu.

Hedef tahtasının ortasındaki isimlerden olan Cassirer, bu durumu kavramıştı ve Davos mülakatlarında, akademik "seçkinliğini" bir kenara bırakarak, son derece indirgemeci bir dil olan tekelin ve kendine mal etmenin diline başvurur:[114] "Kant felsefesi mevzubahis olduğunda, hiç

113 Bkz. W.J. Richardson, *op. cit.*, s. 99.

114 Bu tartışmada Heidegger'e kozmopolit, kentli ve burjuva bir kültürün veliahtı olan mandarine karşı koymakta olan şanlı âsi rolünü vermeden evvel hatırla-

kimse bu felsefenin sadece kendisine ait olduğuna dogmatik biçimde güvenmemeli ve herkes onu yeniden *kendine mal etme* yönündeki her fırsatı değerlendirmelidir. Heidegger'in kitabında Kant'ın temel konumuna dair böyle bir *yeniden kendine mal etme girişimiyle* karşı karşıyayız." (E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie, Davos, Mart 1929, op. cit.*, s. 58-59, vurgular bana ait). Tek başına "*yeniden kendine mal etme*" ifadesinin müphemliği bile manidardır. Müphemliğin ne anlama geldiği biraz ileride açıklığa kavuşur: "Heidegger artık yorumcu olarak değil, Kantçı sisteme, tabiri caizse elinde silahla dalmış, onu teslim alıp kendi sorunsalının hizmetine koşmak isteyen bir mütecaviz olarak konuşmaktadır. Bu saldırganlık karşısında, Kant felsefesi açısından her şeyin yeniden yerli yerine yerleştirilmesi talep edilmelidir" (*a.g.e.*, s. 74). Yine, biraz ileride netleşecek olan bir metafor: "Heidegger'in her Kant yorumunun arkasında bir fikir vardır: Bu fikrin, tüm Kant sistemini bir bilgi eleştirisine dönüştürmeyi, hatta ve hatta sonunda onu basit bir bilgi eleştirisine indirgemeyi arzu eden şu yeni-Kantçılık'ı tasfiye etmek olduğuna dair hiçbir

mamız gereken bir gerçek var: Cassirer, ancak 1914 yılında yani ölümünden dört yıl evvel Strasbourg'a profesör olarak atanan bir başka önde gelen Yahudi entelektüel Simmel gibi, *venia legendi*'sini ancak Dilthey'ın desteğiyle alabilmiş ve 1919 yılında, kırk beş yaşındayken profesör olarak atanmıştır; o da, yeni ve mücadeleci Hamburg Üniversitesi'ne (bkz. F. Ringer, a.g.e., s. 137). Hamburg Üniversitesi aynı zamanda, Max Horkheimer'in Frankfurt'taki *Institut für Sozialforschung'u* ile birlikte, eski Alman üniversitelerinin karşısında, Heidegger'inkinden de ifade ettiklerininkinden de daha zor benimsenen, gerçek bir karşı duruş sergilemekte olan Warburg Institut'a da ev sahipliği yapmaktaydı.

şüpheye mahal yoktur. O, bu indirgemeye, Kantçı sorunsalın ilkin metafizik niteliğini vurgulayarak karşı çıkar." (*a.g.e.*, s. 75). Daha ileride: "Heidegger'in hipotezi esasında saldırgan bir stratejiye dayanıyor değil midir; acaba artık Kantçı düşünceye dair bir *çözümleme* sahasında değil de, bu düşünceye karşı yürütülen bir *polemik* sahasında mıyız?" (*a.g.e.*, s. 78, vurgular bana ait). Heidegger Cassirer'in stratejik analizini, mutat inkâr becerisiyle reddeder: "Niyetim, 'epistemolojik' bir yorumun karşısına yeni bir yorumla çıkarak hayal gücünü yüceltmek değil." (*a.g.e.*, s. 43).

Kant felsefesinin yeniden yorumlanması, yalnızca onun fenomenoloji ile bütünleştirilmesi ve Husserl düşüncesinin "aşılması" ile oluşur: (Yeniden yorumlanmış) Kant, başka bir noktadan Kant'ı aşmaya yarayan Husserl felsefesinin kendisini aşmaya yarar. Heidegger, yüklemleme öncesi bir nesnelliğin görüsü olarak saf deneyim ile sentezin geçerliliğini temellendiren formel görü olan yargı arasındaki ilişkiye dair problemi aşkınsal imgelem teorisinde bulmuştur –ki bu saf fenomenolojik problemin çözümünü, bilme ediminin kaçınılmaz biçimde zamansallaştırma olduğunu keşfetmesine rağmen, Husserl aşkınsal bir mantık arayışına sıkışıp kalması nedeniyle ıskalamıştır. Husserl'in, özlere dair Platoncu bir kavrayışı Kantçı bir aşkınsal öznellik kavrayışıyla uzlaştırma girişiminin başarısızlığı, bir zamansallık, yani aşkınsal sonluluk ontolojisinde aşılır. Ebediyeti insani varoluşun ufkundan dışlayan bu sonluluk ontolojisi, yargının kaynağına ve bilgi teorisinin temeline akli bir görüyü değil duyusal ve sonlu bir görüyü koyar. Fenomenolojinin, kendisinin farkında olmadığı

hakikati ve de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yeni-Kantçılar tarafından üstü örtülen hakikati, "bilmek, ilksel biçimde görülemektir" gerçeğinde yatar. Aşkınsal öznellik, nesneleştiren karşılaşmanın, yani var olanlara açılmanın olanağını yaratmak için kendini aştığı müddetçe zamanın kendisinden başka bir şey değildir, ilkesini imgelemde bulan ve böylelikle Varlık olarak Varlığın kaynağını oluşturan zamanın.

Radikal bir alaşağı ediştir bu: Gerçi Husserl de varlığı zamanla, hakikati tarihle ilintilendirir ve mesela geometrinin kökeni sorunu vasıtasıyla, hakikatin oluşumunun tarihselliği meselesini az ya da çok doğrudan biçimde ortaya koyar; ancak bunu, kesin bilim ve aklın bir savunusu haline gelen bir felsefi "çizgiden" yapar. Heidegger ise zamanın varlığını, bizzat varlığın ilkesi haline getirir ve hakikati tarihe ve onun göreliliğine daldırarak, içkin tarihselliğin (paradoksal) bir ontolojisini kurar.[115] Husserl ne pahasına olursa olsun aklı kurtarmaya çalışmaktadır; Heidegger ise görelilik, dolayısıyla kuşkuculuk kaynağı olan tarihselliği bizzat bilginin kökeni haline getirerek aklı radikal biçimde sorgulamaktadır.

Ancak bu hiç de kolay değildir ve radikal aşma stratejisi, aslolarak müphem, ya da daha net bir ifadeyle *tersine döndürülebilir* konumlara sevk eder (ki bu da daha sonra, inkâr edilemeyecek alaşağı edişleri ve iki türlü anlaşılabilmeyi teşvik eden oyunları kolaylaştırır). Tarihi varlığa nakşetmek; sahici öznelliği üstlenilmiş, dolayısıyla mutlak bir sonluluk olarak kurmak, kurucu (*constituant*) "düşünüyorum"un merkezine ontolojik ve kurucu, yani yıkıcı-yerinden çıkarıcı

115 Bu noktada da, Heidegger'in, zamansallığa ve tarihselliğe gittikçe daha çok yer veren Husserl düşüncesini radikalleştirdiğini söyleyebiliriz (bkz. A. Gurwitsch, "The last work of Edmund Husserl", *Philosophy and Phenomenological Research*, 16, 1955, s. 380-399).

(*déconstituant*) bir zamanı yerleştirmek, Kant'ın metafiziği alaşağı edişini alaşağı etmek ve metafiziğe yapılan tüm eleştirilerin metafizik bir eleştirisine girişmektir: kısacası, felsefede "muhafazakâr bir devrim"in (*die konservative Revolution*) gerçekleştirilmesidir. Bunu da, "muhafazakâr devrimcilerin" (özellikle de Jünger'in) en tipik stratejilerinden biriyle yerine getirir Heidegger: *kahramanca aşırılıkları kullanma stratejisiyle*; yani yanmamak için ateşin ortasına atlama stratejisine, hiçbir şeyi değiştirmeden her şeyi değiştirme ve zıtlıkları, her daim ötenin ötesinde konumlanma hareketi dahilinde lâfzi olarak, paradoksal- sihirli önermelerde birleştirip uzlaştırma stratejisine başvurur. Metafiziğin ancak sonluluğun metafiziği olabileceği ve ancak sonluluğun koşulsuza götürebileceği; yahut da, var olanın tarihsel olmasından ötürü zamansal olmadığı, tersine zamansal olmasından ötürü tarihsel olduğu böylece beyan edilir.[116]

> Bu noktada Heidegger'in *Identität und Differenz*'da [*Özdeşlik ve Fark*] ilan edildiği haliyle Hegel'le ilişkisini çözümlemek gerekir, ki orada Hegel'e karşıtlık sembollerin ters çevrilmesiyle ekleme-mesafe koyma biçimini alır: Varlık, mutlak Kavram, varolanların bütüncül düşüncesi olmaya son verir ve var-olanlardan fark, fark olarak fark haline gelir; Heidegger düşüncesinde, düşünce ile Varlık'ın uzlaşısı logostaki sessizlikte gerçekleşir. Varlığın tezahürüne dayalı görev, yani Hiçlik olarak saf Varlığın Oluşun tarihi hâline geldiği çelişkiler diyalektiğinin işletilmesi, ikinci Heidegger'de, bir anlamda Varlığın yokluğunu keşfetme ve Varlığın suduru/taşması sürecini (ne-

116 Bkz. J. Vuillemin, *a.g.e.*, s. 224 ve 295.

> gatif teolojiden bahsedilirkenki anlamıyla) bir tür *negatif ontolojide* tezahür ettirme çabasına dönüşür. Bu süreç varolanların farkı içinde ve Hegelci Mutlak'ın *Selbstbewegung*'unun tersine çevrilmesiyle, –kendini, sadece ya sessizce ya da *Ens absconditum*'un [sır olan Varlığın] şâirane dile getirilişiyle ifade edebilen– bir tersine çevirmeyle gerçekleşir.

Var olanın aslî tarihselliğini ilan etmek ve tarih ile zamansallığı Varlığa yani tarihsel-olmayan ve sonsuz olana nakşetmek suretiyle tarihselcilikten kaçınmaya fırsat veren bu lâfzî tersine çevirme, felsefe alanındaki tüm muhafazakâr devrim stratejilerinin paradigmasını oluşturur. Her daim radikal aşmayı ilke edinen bu stratejiler, Janus gibi iki yüz sahibi, dolayısıyla, aynı anda her cepheden karşı koyabilmesinden ötürü *savuşturulamaz* olan bir düşüncede tüm zıtlıkları birleştirmeyi başarmak suretiyle, her şeyi değiştirirmiş gibi görünüp her şeyi muhafaza etmeye imkân verirler: Aslî düşüncenin yöntemsel köktenciliği, sağın solun solu, solun da sağın sağı hâline geldiği bir tersine çevirmeyle, soldaki veya sağdaki en radikal tezleri aşabilmeyi sağlar.

Dolayısıyla, nihilizmin aşılması için göreliliğin ve nihilizmin kaynağı olan tarihten medet ummak, esasında, zamansallığın ve tarihin ebedileştirilmesi vasıtasıyla ebediyetin tarihselleştirilmesinden kaçınarak, tarihselci ontolojiyi tarihten kaçırmak, ondan uzakta tutmaktır.[117] Zamansal varoluşa "ontolojik bir temel" sağlamak,

117 Başlangıç noktasına geri götüren bir çifte yarım-devrim olan muhafazakâr devrim stratejisinin özgüllüğünü görmek için, Heidegger'in *tarihi gelenek* tasavvurunu, ki başlangıçtaki durumun yeniden tesis edilmesi ile ilişkilidir, Nietzsche'nin tarih tasavvuruyla karşılaştırmak yeterlidir. Zamansal süreksizlik ve göreliliği, bilinçli bir kopuşun ve aktif bir unutuşun araçları (örneğin Yunanlar'ın durağan Varlığından kurtulmayı sağlayan) hâline getiren Nietzsche, tarihselciliği, onu yoğunlaştırarak aşmanın peşindedir.

ateşle oynayarak, bilen öznenin empirik olarak kurulma sürecini (pozitif insan bilimlerinin çözümlediği şekliyle bu süreci)[118] ve zaman ile tarih çalışmalarının "özlerin" (örneğin geometrinin özlerinin) ortaya çıkışındaki kurucu rolünü dikkate almak suretiyle, tarihe gerçek bir rol biçen tarihselci bir aşkınsal ego tasavvurunu öne sürmek; ama aynı zamanda, "insanı zaten orada olan bir nesne olarak inceleyen" her türden antropolojiyle[119] ve hatta daha "eleştirel" felsefî antropoloji türleriyle (özellikle de Cassirer veya Scheler'in önerdikleriyle) radikal bir *farkı* korumaktır. Tarihin ve zamanın ontolojikleştirilmesi (ondan ayrılamayacak olan, *Verstehen*'ın ontolojikleştirilmesiyle beraber), hakikatin zamana, tarihe ve sonluluğa indirgenmesinin zeminini sağlayan hareketin bizzat kendisinde, bilimsel hakikatleri kendilerine biçtikleri ve klasik felsefenin de onlara hak gördüğü ebedilikten mahrum bırakır, ve böylece *Dasein*'ın, zamansallaştırma ve tarihsellik olarak, yani her tarihçenin *a priori* ve ebedî ilkesi olarak (*Geschiste* anlamında olduğu kadar *Tarih* anlamında da) ontolojik kuruluşunun ebedî hakikatini, tarihten (ve antropoloji biliminden) mahrum bırakır. Bu ontolojikleştirme, tarihsellik olarak *Dasein*'ın tarihi aşan hakikatini, her türden tarihsel belirlenimin dışında ilan eden tarihaşırı felsefî hakikate zemin sağlar. Tarihselliği veya anlamayı, şeyleri oldukları halde bırakan kurucu bir totolojiyle –*anlamanın* (*Verstehen*) ontolojisi, anlamanın daha iyi anlaşılmasını nasıl sağlar ki?– *Dasein'ın* temel yapısı hâline getirmek, sorunun daha temel bir düzeyde, daha radikal bir şekilde sorulmakta olduğu izlenimini vererek, konuya dair hiçbir argümana

118 Janus filozof, *Hümanizm üzerine Mektup*'ta Marksizm'i övmek üzere, düşüncesinin bu yanına dayanabilecektir.

119 Bkz. M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie, Davos, op. cit.*, s. 46.

ihtiyaç duymaksızın, pozitif bilimlerin meseleye dair son sözü söyleyemeyeceğini ilan etmektedir.

Heidegger'in, Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'ne karşı geliştirdiği stratejisindeki bu "çizgi"nin pratik bir tezahürünü, Davos tartışmasında görebiliriz: Yeni-Kantçılığın ortaya çıkışının, "felsefenin, bilginin tümü içerisinde kendisine ait olmaya devam eden alanın neresi olduğu sorusunu üstlenmeye zorlandığı gerçeğinde (*Débat sur le kantisme et la philosophie, Davos, a.g.e.,* s. 28-29)" aranması gerektiğini baştan ortaya koyan Heidegger, sosyal bilimleri temellendirme iddiasının temelini sarsar (entelektüel hiyerarşiyi dikkate aldığı ölçüde bu iddiaya kısmen saygısı olsa da): Casirer'in "mitolojideki olumlu arayışlar sorunsalını *son derece* yüksek bir düzeye çıkarttığını" ve "empirik araştırmalara dahil olduğu taktirde hem yeni olguları bir araya getirip çözümlemeye hem de önceden elde edilmiş verileri *derinlemesine* ele almaya yarayacak çok güvenilir bir *kılavuz* görevi üstlenecek" bir mit tasavvuruna sahip olduğunu söyler (*a.g.e.,* s. 94, vurgular bana ait). *Egemen disiplinin* temsilcilerinin daha düşük disiplinlere karşı birbirlerinden esirgemeyeceği bu dayanışmayı dile getirdikten sonra sıra, Heidegger'in en sevdiği stratejiye, her türden aşmanın aşılmasına (bu aşmanın kendisi aşılamaz kalmak kaydıyla), her temelin kendi kendini temellendiren temeline, her ön-şartın mutlak önşartı olan *Wesentlichkeit* hamlesine sıra gelir:

"Kurucu bilincin işleyişi olarak mitin önbelirlenimi-nin kendisi sağlam bir şekilde temellendirilmiş midir? Kesinlikle kaçınılmaz olan böyle bir temellendirmenin temelleri nerededir? Bu temellerin kendileri yeterince dikkatle ele alınmış mıdır?" Kopernik devriminin Kant-çı yorumunun sınırlarına dair bu hatırlatmanın ardından şöyle devam eder Heidegger: "Saf aklın eleştirisini kültürün eleştirisine öylece *genişletmek* mümkün müdür? O halde "kültür"ün Kantçı aşkınsal yorumunun temellerinin tam olarak açıklığa kavuşturulup temellendirilmiş olduğu kesin midir yoksa daha ziyade sorgulanabilir midir?" (*a.g.e.*, s. 95, vurgular bana ait). Bu sorgulayıcı tefekkürün tamamını burada zikredebilirdik: "temellendirici düşünce" yoluyla aşmadaki saf maksat, "geniş" (dolayısıyla "yüzeysel" ve açık) ile "derin" arasındaki, *üretici yapı* işlevi gören karşıtlıktan güç alır ve yarı-efsunlayıcı, yarı-korkutucu bir *temel* ("derin", "temel [sıfat]", "temel [isim]", "zemin", "temellendirmek", "temel sağlamak", "derinlemesine", "temeller" her yana serpiştirilmiştir) ve *ön şart* ("o halde, ... o kadar kesin midir", "peki ya...", "kendine ... sorusunu sormadan önce", "öncelikle ... münasiptir", "ancak ...'den sonra", "temel meseleye henüz eğilinmemiştir" vb) retoriğiyle hayata geçirilir. Bu temelinin temeline yönelik şüpheci soruşturma kendisinden bekleneni yerine getirmez, Kantçı öznelliğin ve onun ruhçu dilinin ("bilinç", "hayat", "ruh", "akıl") temellerini mitçi söylemi üretenlerin maddi varoluş koşullarında aramaz. "Temellendirici" düşünce

> bu vasat, yani bayağı bir tarzda "empirik" olan temeli yok saymak ister.[120] (Gurvitch'in çok yerinde ifadesiyle) "varoluşçu idealizm" varoluşun maddi şartlarından kendini daha beter uzaklaştırmak adına varoluşa yaklaşır: Her zamanki gibi, *wölkisch* düşünce geleneğinin söylediği gibi "içe gidenin yolunu" (*den Weg nach Innen*) seçerek, "mitik düşünce"nin temelini, "genel olarak varoluşun ontolojik kuruluşunun bir ön kavranışında" arar (*a.g.e.*, s. 97).

Heidegger, Kant'ın "kibirli ontoloji sözcüğü" şeklinde ifade ettiği şeyin anlamında köklü bir değişikliğe gitmek pahasına, "temel varoluşsallar" yahut "Dasein'ın varlığının temel kipleri" olarak da adlandırdığı ve bilgiyi (anlamayı olduğu kadar dili) de mümkün kılan aşkınsal koşullar olarak tarif ettiği –ve "ontolojik" diye yeniden isimlendirdiği– varoluşsal özellikleri *Dasein*'ın ontolojik yapısına dahil ederek, kısacası aşkınsal olanı ontolojikleştirerek, karşıtları birleştirme yönündeki ilk girişimini tamamlamış olur; böylece kendi konumunu belirsizleştirmeyi başarır ve karşıt konumların birini diğerine indirgenemez kılar. Aşkınsal ontolojinin bilen

120 Aynı mantıkla, Cassirer ile Heidegger en azından, kendi konumlarının "empirik" temellerine her türden atfı, salt felsefi olmasını istedikleri tartışmalarının dışında tutmak konusunda hemfikirdir; ancak bu, nesnelleştirici pek çok imaya başvurmalarına engel değildir: "Salt mantıksal argümanlardan pek fazla beklentimizin olamayacağı bir noktadayız (...). Ancak, *empirik insanı* merkeze yerleştirecek bu ilişkiyle yetinmeye hakkımız yoktur. Heidegger'in nihai olarak söylediği, bu bakımdan çok mühimdi. Benimki gibi onun da konumu antropomerkezci olamaz ve eğer olmamasını istiyorsa şunu sorarım: O halde, karşıtlığımızın ortak zemini nerededir? Emprik olanda aranmayacağı aşikâr." İki filozof arasındaki fark meselesinin "antropomerkezci kavramlarla tanımlanma" ihtimalini dışarıda tutan Heidegger de felsefi doksanın bu örtük aksiyomuna bağlılığını gösterir.

varlığı bir varlık-olmayan, yani zamansallaştıran bir edim veya proje olarak tanımlaması ve böylelikle de aşkınsal olanın ontolojikleştirilmesini varlık ile zamanı özdeşleştiren bir tarih ontolojizasyonuyla tamamlaması, karışıklığı iyiden iyiye artırır. Şunu anlayabiliyoruz: Heidegger'in meşhur dönüşü (*Kehre*) sayesinde *Sein und Zeit*'taki aşkınsal ontoloji ve varoluşçu çözümsellikle arasına koyduğu mesafe, tarihin ontolojikleştirilmesi vasıtasıyla gayet doğal biçimde onu negatif ontolojiye yönlendirebilmiştir. Bu negatif ontoloji varlığın kendini *Dasein*'a sunduğu şekliyle olduğu halini bizzat varlıkla özdeşleştirerek, Varlıktan bir beliriş süreci ("yaratıcı evrim" mi demeli?) gibi bahseder ki bu belirişin gerçekleşmesi var olmasına imkân veren düşünceye –yani tarihselliğe boyun eğmek anlamıyla *Gelassenheit*'e [olmaya bırakılmaya]– bağlıdır.

Gördüğümüz gibi, "kararlı bağlılık" zamanı geçtikten sonra, düşüncedeki bu devrimin ultra radikalizminin, herkesi "kendi şartına göre yaşamanın" ne olduğunu öğrenmeye ve bunu uygulamaya davet eden bir tür yeni-Thomascı bilgeliğe vardığını anlamak için, "dönüş" ile rektörlükten sonraki yarı-inziva arasında doğrudan bir ilişki kurmaya dahi gerek yoktur: "Görünmez çobanlar harap olmuş yeryüzünün çöllerinin ötesinde yaşarlar, bu da sadece insanın tahakkümünün güvencesi olmaya yarar, (...). Dünyanın gizli kanunu yeryüzünü, her şeyin, *mümkün olanın tayin edilmiş çemberinde* –ne olduğunu bilmeden ona riayet ederek– doğması ve ölmesiyle *yetinen* bir ölçülülükle muhafaza eder. Kayın ağacı, mümkün olan çizginin ötesine hiç geçmez. Arı topluluğu kendisi için mümkün ortamda yaşar. Yeryüzünü yiyip bitiren, bitap

düşüren ve *suni olanın* farklı farklı hallerine teslim eden *sadece, her yandan gelen ve tekniğe yerleşen iradedir."*[121]

Bunların yanında, Heidegger'in saf düşüncesinin akademik ve politik yan anlamları, felsefî alanda ve ötesinde yankılanmaya daima devam edecektir. Hem Heidegger'in hem de muhataplarının en katıksız teorik tercihlerinin örtük olarak taşıdığı tam anlamıyla politik unsurları analiz etmek için, akademik alanın ya da politik alanın mantıklarına atıfla düşünmek yeterlidir. *Metaforik* örtüşmelerden, ikili anlamlardan ve satır aralarında kastedilenlerden (ki bunlar, alanlar arasındaki benzerlikten ötürü, çok daha genel bir geçerlilik çizgisinin, yani "empirik" ve teorik varoluşun etik ve politik tercihlerini yönlendiren habitusun felsefe alanında uygulanmasının sonucu olarak zuhur ederler) otomatik olarak çıkmalarından ötürü, bu ikincil anlamların, ikincil anlam olma kastı taşımalarına gerek yoktur. Heidegger'in yeni-Kantçılıkla mücadelesinin kilit noktalarından birini oluşturan, ki aralarındaki Kant'ı mantığa doğru ya da tersine Estetiğe, imgeleme doğru çekme kavgasıdır, felsefenin bilime, görünün yargıya ve kavrama karşı üstünlüğünü ilan etme olgusunun, politik alanda rastlanan irrasyonalizm tezahürleriyle eş zamanlı yankılandığını hemen fark ederiz. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, aklı duyarlığa boyun eğdirmeye, "aklı duyarlı kılmaya" meyleden (görü ile kavram arasındaki Kantçı ayrımı reddederek, her türden bilginin kaynağında görüyü bulan Schopenhauer gibi) Heideggerci okunuşu, Kantçılığı, *Aufklärung*'un [Aydınlanma'nın] temel bir eleştirisiymiş gibi sunar.

Heidegger, din ile felsefe arasındaki kopuşu işaret etme kaygısı pek yüksek olan Kant felsefesine uyguladığı ve "aslî ve esaslı

121 M. Heidegger, *Essais et conférences, op. cit.*, s. 113, vurgular bana ait.

düşünce"ye dayanan radikal aşma stratejisini din geleneğine, aslında net olarak Lutherci, ya da Kierkegaard düşüncesi gibi yarı-dinî geleneğe uyguladığında da aynı sonuçla [etkiyle] karşılaşırız. Heidegger, Kierkegaard'un teolojik olmayan teolojisinin metafizik tezlere daha önceden zaten dönüştürmüş olduğu dinî temaları sekülerleştirerek felsefeye dahil eder: *Dasein'ın var* olma kiplerini oluşturan *Schuld* (suçluluk) veya *Angst* (endişe), *Absturz* (düşüş), *Verderbnis* (çürüme), *verfallen* (düşme), *Versuchung* (ayartma), *Geworfenheit* (atılmışlık), *Innerweltlichkeit* (dünya-içinde-olma) gibi, aynı kökene sahip yahut aynı tondaki pek çok kavram bunun örneğini oluşturur.

Heidegger'in kendisinin de reddetmeyeceği bir sözcük oyunuyla, aslî/özsel düşüncenin (*das wesentliche Denken*) özcüleştirdiğini, aslî kıldığını söyleyebiliriz. Teolojik kavramların azıcık edeb-i kelam [örtmece] katılarak oluşturulmuş ikâmelerini "*Dasein'ın var* olma kipleri" haline getiren aslî düşünce, "dünyaya" bırakılmış olmanın, "gevezeliğin", "merakın", "müphemliğin" dünyasallığında "kendiliğin yitirilmesi"nin deneyimlenmesi gibi, "sıradan" insanın "gündelik" hâlinin tüm ayırt edici özelliklerini varlığa nakşeder. "Yanlışta-dolaşmayı (*errance*) bir tür ilk günah veya tüm özel kusurların, yani Varlığı unutmanın veya gündelik varoluşa teslim olmanın kurucu unsuru yapan bu "düşüş" metafiziğinin hakikatinin özetini, kendisini en iyi ele veren strateji olan ekleme (*annexation*) stratejisinde buluruz. Heidegger'in yeni-Kantçılara yönelik stratejisine son derece benzeyen bu stratejide, *völkisch* anlamıyla "köksüzleşmeye" indirgenen "yabancılaşma" (*Entfremdung*), *Dasein'ın* "ontolojik-varoluşsal yapısı" olarak, yani ontolojik noksanlık (*déficience*) olarak teşkil

edilir. Ancak, tarihin ontolojikleştirilmesine yönelik bir *sosyodise*[122] *biçiminde* politik bir işlev görmesinin ötesinde, bu stratejik ödünç alma, son derece Heidegger'e has olan bir diğer etkinin hakikatini de göz önüne serer: Konformizme en sağlam meşruluğu sağlayan, mümkün tüm radikal hareketlerin (aslında aşılmadan, sözde) aşılması. Ontolojik yabancılaşmayı her türden yabancılaşmanın temeli haline getirmek, hem ekonomik yabancılaşmayı hem de bu yabancılaşma üzerine yapılacak her türden tartışmayı gerçeklikten [maddiyattan] uzaklaştırır ve sıradanlaştırır; üstelik Heidegger bunu her tür devrimci aşmayı radikal ama hayali bir şekilde aşarak yapar.

Heidegger, o zamana kadar akademik felsefenin uçlarına itilmiş, Nietzsche'yle Kierkegaard'un, George'le Dostoyevski'nin, politik mistiklikçilikle dinî coşkunun birbirlerine karıştırıldığı cemaatlere yakınsamış bir tematiği ve ifade biçimlerini –özellikle de büyülü ve peygamberane bir üslupla– akademik olarak kabul görecek şekilde felsefî düşünce alanına taşımıştır. Ve yeni-Kantçılarla tartışması, bu saygınlığı kazanmasında pay sahibidir. Böylelikle, Marksizm ile yeni-Kantçılık karşısındaki konumu, "muhafazakâr devrimciler"in ideolojik-politik alanda sosyalistler ve liberaller karşısındaki konumuna denk olan, o zamana kadar tahayyül edilemeyecek bir felsefî konum üretir.[123] Ayrıca bu benzerliği hiçbir şey, –teknik meselesi

122 Sosyodise (*sociodicée*), Pierre Bourdieu'nün *théodicée [tanrısal adalet]* kavramından yola çıkarak türettiği, kurulu düzenin meşruiyetinin sorgulanmasını engelleyici gerekçelendirmeleri ifade eden kavramdır (ç.n.).

123 Heidegger, o zamana kadar muhafazakâr devrimin marjinal ve ehemmiyetsiz kâhinlerine has olan *mistik bir dili ve dille mistik bir ilişkiyi*, ona itibar kazandırarak akademik kullanıma bizzat üslupta sokmuş olabilir: En ünlülerinden olan Julius Langbehn'in, hiç durmadan kelime oyunlarına ve hem cins hem özel isimlere anlam kaydırmalarına başvurduğu geç Nietzsche taklidi zoraki düz yazıları böyledir (bkz. F. Stern, *a.g.e.*, s. 116-117; Ayrıca gençlik hareketinin mistik diline dair bir teze referans için bkz. s. 176, n.1).

gibi en açıkça politik meselelerdeki doğrudan ödünç alınanlar dışında–, varoluşsal sınırların özgür ve neredeyse umutsuzca çarpışması olan, hem akılcı tefekkürün hem de diyalektik aşmanın karşısında duran *kararlılığa* (*Entschlossenheit*) verdiği önem kadar iyi ortaya sermez.

Dördüncü Bölüm
Sansür ve biçime dökme

Heidegger'in eseri, anlatım itkisinin belirli sınırlar dahilinde varlığını sürdürebilmesi için hayata geçirilmesi gereken bilinçli ve bilinçdışı çalışmanın en ala örneğidir; ki bu sınırları belirleyen her türden kültürel üretim alanının yapısı itibarıyla uyguladığı sansürdür. Nesnel olarak hayata geçen mümkünler uzamı olarak felsefî sorunsal, anlatım [ifade] itkileri (*les pulsations expressives*) üzerinde bir baskı, izin ya da teşvik etkisi icra eden *mümkün bir pazar* şeklinde işler. Kültür üreticisinin toplumsal fantazmaları, ancak ve ancak, mutlaka hesaba katılan bu sorunsalın dayattığı kısıtlamalar dahilinde ifade bulabilirler. Sonuç olarak, âlimane söylem, Freudcu anlamda bir "uzlaşı oluşumu", yani anlatım itkileriyle –ki bunlar, o alanda işgal edilen konumca belirlenirler – söylemin içerisinde üretildiği ve dolaştığı, sansür olarak işleyen alan arasındaki bir alışverişin ürünü addedilebilir.[124] Alandaki sansürün belirli bir halinde, en itiraf edilemez *anlatım itkilerini* işitilebilir kılmak için gerekli olan, hem bilinçli hem de bilinçdışı *örtmece* ve yüceltme çalışmasından,

124 Bu model, her türden söylem için geçerlidir (bkz. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982).

biçime dökmekten ve *biçimler koymaktan* müteşekkildir. Bu çalışmanın başarısı ve çalışmadan elde edilen getiri (ki alandaki sansürün işletilmesiyle maddi veya sembolik getiriye yönelik fırsatların yapısının verili bir halinden elde edilebilir) üreticinin özgül sermayesine, yani onun özgül otorite ve donanımına bağlıdır. Biçime dökme çalışmasının kurucu unsuru olan alışveriş ve müzakereler, rasyonel bir hesabın sonucu olarak bilinçli bir şekilde oluşturulmuş maddi veya sembolik maliyet ve getiri hedefleriyle hiçbir zaman tamamen örtüştürülemez. *Retorik etkilerin* en kudretlileri de, iki içkin gereklilik arasındaki, hiçbir zaman tam olarak bilinçle vakıf olunmayan bir karşılaşmanın ürünüdür: İlki, alanda işgal edilen konumu sürdürmeye müsait (*predispose*) az çok eksiksiz olan bir habitusun gerekliliği, ikincisi ise alanın verili durumuna içkin olan gerekliliktir. Bu ikinci gereklilik, nesnel yatkınlıklar (dispozisyonlar) vasıtasıyla pratikleri yönlendirir. Belli bir konumla o konumu işgal edenlerin yatkınlıklarını uyumlu kılmaya çalışan veya farklı alanlar arasındaki benzerlikler temelinde, neredeyse otomatik olarak, söyleme bir kapalılık ve en ustalıklı retorik çabaların bile anlamakta yetersiz kalacağı çok sesli bir karmaşıklık veren üst-belirlenim ve örtmece etkileri ortaya çıkaran yatkınlıklardır bunlar.

O halde, kültür ürünleri, kendilerine en has özellikleri, üretimlerinin toplumsal şartlarından ve daha net bir ifadeyle, üreticinin üretim alanındaki konumundan alırlar. Çeşitli vasıtalar sayesinde bu konuma yön veren sadece ifade itkisinin maruz kaldığı sansürün biçimi ve kuvveti değildir, ama aynı zamanda bu itkiyi kısıtlar dahilinde tatmin edebilen yetkinliktir. Anlatım itkisi ile alanın yapısal sansürü arasındaki diyalektik ilişki, *opus operatum*'daki biçim ile

içeriği, söylenen ile onu söyleme tarzını, hatta onu anlama tarzını ayırt etmeyi yasaklar. Biçimi dayatmak suretiyle alanın yapısınca uygulanan sansür, –tüm biçimci çözümlemelerin toplumsal belirlenimlerden çıkartmaya çalıştığı– biçimin gidişatını ve ondan ayrılamaz olan, kendisine uygun gelen ifadeden kopartılamayacak, dolayısıyla kabul görmüş normlar ve uzlaşılan biçimler haricinde (gerçek anlamda) düşünülemeyecek olan içeriği belirler. Alımlamanın biçimini belirleyen de yine bu sansürdür: Uygun formdaki, yani felsefî bir söylemi tanımamızı sağlayan ve bir söylemin kendini felsefî olarak göstermesini sağlayan[125] işaretlere, bir sözdizimine, bir terminolojiye, referanslara vb. sahip bir felsefî söylem üretmek, biçimlere uygun, yani kendine seçtiği biçimlere riayet edilerek veya edebiyatta gayet iyi gördüğümüz gibi, *biçim olarak* alımlanmayı talep eden bir ürün üretmektir. Böylelikle meşru eserler, ancak yadsıma, inkâr yoluyla sergileyebildikleri anlatım itkilerini [çıkarlarını] ayırt edebilmek için elzem olan şiddetten o itkileri koruyan bir şiddeti icra edebilirler: Sanat, edebiyat veya felsefe tarihi, kutsanmış eserlerin, kendilerine has algı normlarını dayattıkları biçime dökme stratejilerinin etkililiğine tanıklık eder.

Eser, içeriğiyle olduğu kadar biçimiyle de özel bir alana aittir: Heidegger'in bir başka biçimde; felsefî söylemin 1890 Almanya'sında

---

125 Tabiatıyla bunda hiçbir şey, yazarına tanınan "filozof" statüsü ile felsefî hiyerarşideki konumunu belirten işaret ve simgeler –akademik unvanlar, yayınevi veya sadece adı– kadar belirleyici değildir. Elektrik santrali ve Ren üzerindeki eski köprü üzerine, bir yorumcunun (R. Schérer, *Heidegger*, Paris, Seghers, 1973, s. 5), yazarını "ekolojik mücadelenin ilk teorisyeni" ilan etmesini sağlamış olan sayfasının (bkz. M. Heidegger, *Essais et conférence, a.g.e.*, s. 21-22), bir ekolojik hareketin liderinin veya bir Hayat Kalitesi Bakanı'nın imzasını ya da liseli bir solcu grubun amblemini taşısa (ki metnin, bu farklı isimlere, ancak biçimde bazı değişiklikler yapılması kaydıyla inandırıcı biçimde mal edilebileceği aşikârdır) nasıl okunacağını düşünmek, bu etkiyi hissetmek için yeterli olacaktır.

dolaşımda olan hâline ya da bugün Yale veya Harvard'da rastlanan siyaset bilimi makalelerine benzer bir şeyler söyleyeceğini tahayyül etmek, *imkânsız* bir Heidegger'i (mesela 1933'te "başıboş" veya göçmen bir Heidegger'i) veya Heidegger'in üretim yaptığı dönemin Almanyası'nda bir o kadar imkânsız olan bir üretim alanını tahayyül etmektir: Sembolik üretimlerin kendi üretimlerinin toplumsal şartlarına doğrudan katılımıyla ortaya çıkan biçim, en özgül toplumsal etkiyi ortaya çıkaran şeyin de ta kendisidir : Tam anlamıyla sembolik olan şiddet, sadece ve sadece bu sıfatla tanınmadığı [yanlış-tanındığı], yani meşru olarak tanındığı takdirde icracısı tarafından icra edilebilir ve maruz kalanlar tarafından sineye çekilebilir.

Uzmanlar cemiyetinin (filozoflar, hukukçular vb.), günlük dilde sistematik değişiklikler yaparak ürettiği ve yeniden ürettiği âlimane söylemler, özerklik [otonomi] görünümünün altına sakladıkları yaderklikle [heteronomi] bilimsel söylemden ayrılırlar: bu özel söylemler günlük dilin yardımı olmadan işleyemezler; ve alanlara göre değişen veya aynı alanın içerisindeki konumlar ile anlar bakımından değişen yordamları kullanarak *suni kopuş stratejileri* üretmek ve bir bağımsızlık yanılsaması üretmek mecburiyetindedirler. Örneğin, her bilimsel dilin temel özelliği olan şeyi, yani bir öğenin sisteme ait oluşu yoluyla belirlenmesini taklit edebilirler.[126] Günlük dilden ödünç alınmış olan Heidegger kavramları, morfolojik akrabalıkların sistematik şekilde vurgulanması yoluyla kendilerini yaygın

126 Mesela matematikçilerin kullandığı "grup" sözcüğü tamamıyla, kendine has yapısını tanımlayan ve özelliklerinin esas unsurunu oluşturan işlem ve ilişkilere göre tanımlanır. Oysa sözcüğün sözlüklerde yer alan özel kullanımlarının ekseriyetinin –mesela resimde "bir sanat eserinin organik birliğini meydana getiren birden fazla karakterin bir aradalığı" veya ekonomide "çeşitli bağlarla birbirlerine bağlı şirketlerden oluşan bütün"–, ilk anlamdan özerklikleri çok zayıftır ve bu anlama pratik hâkimiyeti olmayanlara anlaşılmaz gelecektir.

kullanımlarından çıkartan ve dili duyumsanabilir biçiminde tezahür eden bir ilişkiler ağına dahil eden bir biçime dökme, böylece de söylemin her bir öğesinin *aynı anda* hem işaret eden olarak hem de işaret edilen olarak diğerlerine bağlı olduğunu iddia eden bir biçime dökme çalışmasıyla dönüşüme uğratılırlar. *Fürsorge* (yardım, bakım) gibi *açık bir şekilde* günlük olarak kullanılan bir sözcüğün, bizzat biçimiyle, aynı kökten gelen bir dizi sözcükle: *Sorge* (tasa, kaygı, özen), *sorgfalt* (ihtimam), *sorglosigkeit* (ihmal, kayıtsızlık), *sorgenvoll* (kaygılı), *besorgt* (tasalı), *Lebenssorge* (hayat kaygısı), *Selbstsorge* (benlik kaygısı) duyumsanabilir biçimde bağlantılandırılması böyle böyle hayata geçer.

> Daha önce atıf yaptığım değerlendirmede olduğu gibi bana, sözcüklerin "doğru/gerçek/asıl anlamları" olduğuna ve *Fürsorge* örneğinde, "sosyal yardım" anlamını onun meşru anlamı olarak gördüğüme ilişkin fikri atfeden Gadamer, çözümlememin odağını kaçırır: Bu odakta ilk olarak, sözcüklerin ve daha geniş olarak söylemin tam belirlenimini ve anlamı ile değeri de dahil daha pek çok özelliğini bir piyasa olarak işleyen bir alanda aldıkları gerçeğini ve ikinci olarak da, Heidegger'in söyleminin, müellifinin aynı anda birden fazla alan ve piyasa adına konuşma yetisinden gelen, çokanlamlı veya daha da iyi bir ifadeyle *çoksesli* niteliğini gözden kaçırır. Bu hata bana, ustası Heidegger'de kendini apaçık ifade eden ve filolojizmin tipik örneği olan bir dil ve yorum felsefesini atfediyor: "*Logos*'a atfedilen anlamın daha sonraki tarihçesi ve özellikle de onu takip eden felsefeye getirilen muhtelif keyfî yorumlar, 'söylem'

kelimesinin, aslında hayli aşikâr olan gerçek anlamını hiç durmadan maskelemektedir" (*L'Etre et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, s. 49; vurgular bana ait). Esasında, kelimelerin gerçek anlamının hangisi olduğunu sormak, Austin'in başvurduğu imgedeki gibi, "bukalemunun gerçek rengini sorgulamak" (J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, A. Colin, 1971) kadar naifçedir: Ne kadar kullanım ve piyasa varsa bir o kadar da anlam vardır. Çözümlenen esere kendi felsefesini yansıtmaktan kaynaklanan bir başka okuma hatası –ki bu örnekte, Platon'a ve Aristoteles'e kadar geri götürebilecek olsak da retoriğin kolaycı diyebileceğimiz bir tanımından da kaynaklanır–, Gadamer'e, retorik niyetin hakikat niyetinden dışlanmış olduğunu söyletir. Aslında yine bukalemunun rengi meselesiyle karşılaşıyoruz. Bilimsel sağduyuyu takip eden Gadamer de, retoriğin hesaplı, suni, dikkatli bir şey olarak doğal, kendiliğinden, temel, ilksel bir ifade biçiminin karşısında konumlandığı fikrini zımnen benimser. Bu da şunu unutmak anlamına gelir: Anlatım itkisi [çıkarı] sadece ve sadece, bir piyasayla ilişki içerisinde hayata geçer ve dolayısıyla ne kadar piyasa varsa o kadar *retorik* bulunur; dilin (dil filozofları gibi "günlük [sıradan] dil" deyince eşsiz çeşitliliğini yitirdiğimiz) günlük/sıradan kullanımları bilinçli olduğu kadar hesap edilmiş de olmayan son derece inceltilmiş retoriklere sahne olabilir ve ayrıca, örneğin Heidegger'inki gibi en rafine âlimane retorikler, beklenenin tersine, yarattıkları etkileri hesaplayamayabilir ve onlara tümüyle hâkim olamayabilir.

Her türden bilgece atasözü ve deyişte son derece yaygın rastlanan ve etimolojik veya morfolojik akrabalıklarından ötürü bir "köken benzerliği" havası veren kelime oyunları, iki işaret edilen arasındaki gereklilik ilişkisini üretmenin şüphesiz en emin yollarından biridir. Ses yinelemesi veya telaffuz benzerliği yoluyla neredeyse maddi biçim ve ses benzerlikleri tesis eden çağrışım, işaret edilenler arasındaki gizli ilişkileri gün ışığına çıkarabilir, hatta salt biçim oyunları vasıtasıyla onları var edebilir: İkinci dönem Heidegger'e ait olan, tercümede yok olan büyüleriyle Heidegger'in sadıklarını çokça üzen felsefî kelime oyunları (*Denken=Danken* yani tefekkür etmek=teşekkür etmek) ya da *Sorge als besorgende Fürsorge* [tasalanan iyicil-ilgileniş –esirgeme– olarak kaygı] gibi, şayet birbirlerine karışmış morfolojik imalar ve etimolojik göndermelerle örülü bir ağ, dolayısıyla anlamda genel bir tutarlılık yanılsaması ve onun vasıtasıyla söylemin gerekliliğine ilişkin bir görüntü üretmemiş olsalardı, lafazanlık olarak görülebilecek zincirleme cinaslar olacaklardı; ki şu cümle de bunun bir başka örneğidir: "*Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst*" (Kararlılık, sadece, kendi kendisinden tasalanan ve tasa olarak mümkün olan bir sahicilikten ibarettir –tasanın sahiciliğinin kendisidir).[127]

Dilin tüm potansiyel imkânları, tüm işaret edenler arasında zorunlu bir ilişki varmış ve işaret edenlerle işaret edilenler arasındaki ilişki ancak, bir felsefî kavramlar sistemi vasıtasıyla kurulabilirmiş

---

127 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer (ilk baskı 1927), 1963, s. 300-301. Heidegger, her türden otorite söyleminin uç noktası olan itiraz edilemez lafazanlıklara talebin de etkisiyle bu hakkı kendinde görerek, otoritesi arttıkça bu yolda hiç durmadan daha ileriye gidecektir. Bu girişiminde, başta Fransızlar olmak üzere, yerli okurların gerçek konumlarını çok daha iyi değerlendirebildiği yavanlıkları yahut kolaycı icatları, pek çoğu eciş bücüş denebilecek kavramlara dönüştüren çevirmenler de ona hizmet edecektir.

hissini vermek üzere devreye sokulur. Bu kavramlar, günlük kelimelerin (*Entdeckung*, keşif/örtüsünü kaldırma ve *Entdecktheit*, keşfedilmişlik/ örtüsü kaldırılmışlık), geleneksel mefhumların (örneğin *Dasein*) soylu biçimde kullanılmasıyla oluşan "teknik" kelimelerdir, ama bir *mesafeyi* işaret etmeyi hedefleyerek hafif bir bulanıklıkla kullanılırlar; ve her halükarda görünürde düşünülmemiş ayrımları tesis etmek üzere ve bir radikal aşma hissi uyandırmak üzere uydurulmuş neolojizmlerdir (*existentiel, varoluşa dair* ve *existential, varoluşsal gibi*; *Sein und* Zeit'ta hiçbir etkin rolü de olmayan *zeitlich* (*temporel*) ve *temporal* (*temporal*) karşıtlığı gibi).

Biçime dökme günlük dille şekilde gerçekleştirdiği bu kopuşla, sistematiklik ve sistemin özerkliği yanılsamasını üretir. Hem morfolojik olarak benzer hem de etimolojik olarak akraba sözcükler ağına ve onlar aracılığıyla Heidegger dilinin yapısına dahil olan *Fürsorge* kelimesi, *Sozialfürsorge* (sosyal yardım) ifadesinde muğlaklığa yer bırakmadan kendini ele veren alışılmış anlamından kopartılır: Değiştirilip yüce bir forma büründürülmüş kelime, (etimolojik anlamda alındığında iyicil-ilgileniş/esirgeme (*procuration*) kelimesinin aşağı yukarı karşıladığı) değişik bir anlam almak üzere yaygın kimliğini yitirir. Saklamak istediğini gözlerden uzak tutmak için dikkati, önemsiz bir şeyin üzerine çeken sihirbazla yarışabilecek bu saptırma işi, Carl Schmitt'in ya da Ernst Jünger'in daha az örtmeceli bir dille kınadığı "refah devletinin" veya "güvenlik devletinin" sembolü olan (sosyal) yardım fantazmasını, meşru söyleme (*Sorge* ve *fürsorge* zamansallık teorisinin merkezindedir) yerleştirmeye veya musallat etmeye kadirdir. Ama bunu öyle bir biçim içerisinde yapar ki aslında öyle yapmıyormuş gibi görünür ve gerçekten de öyle yapmaz.

Sıradan bir örtmece işi ya normalde kelimenin yerine (çoğunlukla zıt anlamlı) bir başkasını koyar ya da açık bir ihtiyat önlemi (örneğin tırnak işaretleri) veya ayırt edici, farklı bir tanımla yaygın anlamı görünür şekilde nötralize ederken, Heidegger, içerisinde hem aynı kalan hem de dönüşüp-yücelmiş olan günlük kelimelerin yeni bir kimlik kazandığı, birbirlerine morfolojik olarak bağlı bir kelimeler ağı tesis eder: Bu şekilde, günlük anlamı aynı anda hem hatırlatan hem de yürürlükten kaldıran, resmî olarak bayağı olan ve bayağı bir şekilde "antropolojik" olan kavrayış düzlemini bastırırken bir yandan da filolojik ve çoksesli bir okuma yapmaya davet eder.[128]

> Tıpkı mitsel veya şiirsel düşünce gibi, fenomenal ses ilişkisinin aslî bir anlam ilişkisiyle üst üste binmesinden çok hoşlanan felsefî imgelem, aynı zamanda sınıflandırıcı formlar olan dilsel formlarla oynar: Böylece, *Vom Wesen der Wahrheit*'da "öz" (*Wesen*) ile "öz-olmayan" (*non-essence*) veya "özsüzlük" (*Un-Wesen*) arasındaki karşıtlık, düzen (ki, aynı anda hem yok, hem de *biçim olarak* var olan hayalet bir kavramdır) ile Un-Wesen'in muhtemel anlamlarından biri olan *düzensizlik* arasındaki karşıtlıkla (aynı anda hem hatırlatılıp hem reddedilen örtük bir karşıtlıkla) pekişir. Dönüş sonrası Heidegger'in tüm yapıtlarında pek çok örneğine rastlanan, kendileri de birbirlerine kabaca indirgenebilir olan ve farklı derecelerde

128 Bu çözümlemelerin bir kısmının, en azından Heideggerci dil kullanımının daha yakın tarihli tarzından ileri geldiği, yani daha yakın tarihli yazılarında kendisinin de açıkça beyan ettiği özellikleri içerdiği yönünde bir itiraz gelebilir. Esasında bu sahte itiraflar ikinci Heidegger'in kendisini tamamen vakfettiği *Selbstinterpretation* ve *Selbstbehauptung* çalışmasının veçhelerindendir. Bunu ileride göstermeye çalışacağız.

> örtmeceli çeşitleri olan bazı "temel" karşıtlıklar, kurucu karşıtlığı (ki kendisi de bir tabu konusudur) bu yapıtlarda yeniden ifade ederler ama bunu fazlasıyla yüceltilmiş bir biçim içerisinde yaparlar; öyle bir biçim içerisinde yaparlar ki uygulana uygulana bu biçimin evrenselliği artar ve bu ölçüde de karşıtlık (ontik ve ontolojik arasındaki karşıtlık gibi) yanlış tanınır [tanınamaz] hale gelir. Böylelikle bu temel karşıtlığı, bir yandan sembolik olarak inkâr ederken bir yandan da varlığa nakşederek, mutlak bir karşıtlık olarak teşkil ederler.

Tabu haline gelmiş sözcüğün ilk anlamının *olumsuzlanması,* ki bu ilk anlam güncel dilin sistemine atıfla kuşanılır ve resmî olarak açık sistemin dışına itilmiş olmakla birlikte varlığını gizliden gizliye sürdürür, sözcüğün felsefi dilin yapısına dahil olmasıyla gerçekleşir. Olumsuzlama, her daim iki sisteme (felsefî özel-dilin açık sistemine ve güncel dilin gizli diline), başka bir deyişle iki toplumsal uzamdan ayrılamayacak olan iki zihnî uzama ait olmakla tanımlanan her bir söylem öğesinin ikili içeriğinin izin verdiği ikili oyunun kaynağında yer alır. Anlatım itkisini, belirli bir alanda işitilebilecekler düzlemine eriştirmek için gerekli olan dönüşüme (*trans-formation*) tâbi tutmak, onu işitilemezlikten/söylenemezlikten ve adlandırılamazlıktan kurtarmak, bir kelimeyi bir diğeriyle, kabul edilebilir bir kelimeyi sansürlenmiş bir kelimeyle ikâme etmekten ibaret değildir. Bu ilkel örtmece biçimi bir başkasının üstünü örter ki o da, dilin aslî özelliği olan ilişkilerin öğelere, biçimin töze göre önceliğini savunan Saussurecü karşıtlığa uygun biçimde, bastırılan öğeleri, "tözünü" değiştirmeden *değerlerini*

değiştiren bir ilişkiler ağına dahil etmek suretiyle gizleyen örtmecenin ta kendisidir. Biçim[e dökme] ile gizleme etkisi, ancak ve ancak uzmanların açık sistematiklik niyetiyle ürettiği özel dillerle tam etkisine kavuşur: Biçimle yapılan tüm kamufle etme hallerinde olduğu gibi bu halde de, teorik olarak tanınabilir haldeki tabu anlamlar, pratikte tanınamaz/yanlış-tanınır haldedir; bulmacanın arkasında saklanan bir yüz gibidirler, tözleri mevcuttur ama form olarak yokturlar. Bu bakımdan ifade, *toplumsal dünyanın ilkel tecrübelerinin* ve toplumsal dünyanın kurucu unsuru olan *toplumsal fantazmaların* hem üstünü örter hem onları ifşa eder; konuşmalarına izin verir ama anlatım şekli onların söylediklerini söylenmemiş kılar. İfade onları, ancak tanınmaz kılan bir formda dile getirebilir, zira kendini, onları dile getiren olarak tanıyamaz/kabul edemez. Belirli bir alanın gizli veya açık normlarına tâbi olan ilkel töz, tabiri caizse formda çözülür. Bu biçime dökme hem bir dönüştürme hem de bir töz değiştirmedir: İşaret edilen töz (*la substance signifiée*), içinde hayata geçtiği, işaret eden formun ta kendisi haline gelir.

Biçime dökme, *olumsuzlamanın* olumsuzladığı şeye yani kaynağındaki toplumsal fantazmaya indirgenmesini hem haklı hem de haksız hale getirir. Freud'un Hegelci bir kelimeyle söylediği gibi, "bastırmanın *Aufhebung*'unun" (kapsayıp aşmasının), bastırmayı ve bastırılanı hem reddetmesi hem de muhafaza etmesi, her ikisinin de getirisini kendisinde toplamasını sağlar: söylemenin getirisini ve onu söyleme şekliyle, söyleneni olumsuzlamanın getirisini. Mesela, Heidegger'in ifadesiyle "Dasein'ın başat kiplikleri" olan ve en içeriden okuyucular açısından bile tüm Heidegger külliyatının

etrafında şekillendiği *Eigentlichkeit* [sahicilik] ve *Un-eigentlichkeit* [gayrı-sahicilik] karşıtlığı, "seçkinler" ile "kitleler" arasındaki yaygın ayrımın özel ve hayli incelikli bir yeniden tercümesidir. Baskıcı ("herkes diktası"), sorgucu ("herkes" her şeye karışır) ve eşitleyici/düzleyici olan herkes, yani *das Man* veya avam, sorumluluktan kaçar, özgürlüğünden vazgeçer: Kendisine bakılarak yaşayan yardım bağımlısı, özellikle de "sosyal yardım" vasıtasıyla kendisine bakan ve geleceğiyle kendisinin yerine ilgilenen topluma veyahut da "refah devleti"ne kendini bırakır. Binlerce kez yorumlanmış bu pasaj boyunca rastlanan ifadeleri[129], (hem boş zaman hem okul anlamına gelen) *scholè*'nin antitezi olan *agora üzerinden* topos'lar ile [yerler ile] beslenen akademik aristokratizmin basmakalıp ifadelerini sayıp dökmek gerekir: Kişiyi (burada kendisine *Dasein* denilir) ve onun "özgünlük" ve "sır" gibi en kıymetli niteliklerini tehdit eden her türden işlemin simgesi olan istatistik karşısında duyulan dehşet ("vasatilik" teması); tüm "eşitleyici/düzleyici" güçlerden ve şüphesiz başta, "mücadeleyle elde edilmiş" kültürü –yani eserlerinden doğan mandarinin özgül sermayesi olan kültürü– tehdit eden ve "kitlelerin" "havailiğini" ve "kolaycılığını" teşvik eden eşitlikçi ideolojilerden nefret; filozofun kadim düşmanı olan ve kanaate dayanan sosyal mekanizmalara isyan (burada *öffentlichkeit* ile *öffentlich* [kamuoyu ile kamu] üzerine oyunlarla devreye girer) ve "sosyal yardım"ı simgeleyen her şeye yani demokrasiye, partilere, (*scholè*'nin tekeline ve orman tefekkürlerine halel getiren) ücretli izinlere, "kitle kültürüne", televizyona ve Platon'un ucuz cep boy baskılarına

---

129M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.e.*, s. 126-127 (*L'Etre et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, s. 159-160). Bundan böyle ilk rakam Almanca baskıya, ikinci ise varsa Fransızca çeviriye gönderme olacaktır.

isyan.[130] Heidegger tüm bunları, 1935'te dillendirdiği *Einführung in die Metaphysik*'te [Metafiziğe Giriş] çok daha etkili bir şekilde anlatır: Batı uygarlığındaki bilimsel-teknolojik ruhun zaferinin "tanrıların kaçışı, yeryüzünün tahribi, insanın yığın haline gelmesi, vasatın üstünlüğü"yle (*die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen*) nasıl elde edildiğini ve tamamlandığını o taklit edilemez *pastoral* üslubuyla çokdahagüzelifadeeder.[131]

Dilin duyumsanabilir formlarıyla girişilen bu oyun, tek başlarına kelimelerle değil, terim çiftleriyle, yani karşıt terimler arasındaki ilişkilerle oynandığında tamamına erer. Ses yinelemesi ya da telaffuz benzerliğiyle yapılan basit felsefî cinaslardan farklı olarak, düşünceye derinden yön ve düzen veren "temel" kelimelerle yapılan oyunlar, aynı anda hem hissedilebilir formlar hem de sınıflandırıcı formlar olarak lafzi formlarla oynarlar. Birbirlerinden bağımsız olan ses ve anlam gerekliliklerini, çifte gerekliliğe sahip bir ifadenin mucizesinde bağdaştıran bu bütüncül formlar, zaten politik olarak yüklü, yani nesnel olarak, politik karşıtlık ilkelerine göre bilgiyle yüklenmiş olan ve günlük dile kaydedilip orada muhafaza edilen bir dil malzemesinin dönüşmüş formudurlar. Tüm bilimsel dillerde

130 Bunu yazdığım sırada, "metafiziğin aşılması" (1936-1946) üzerine olan denemesinde, "tekniğin" hükümranlığının bir yönü olarak "edebiyatta müdahalecilik" olgusuna Heidegger'in vakfettiği şu pasaj tam hatırımda değildi: "İlk insani malzemeye duyulan ihtiyaç, oyalayıcı kitap veya şiire duyulan ihtiyaçta olduğu gibi, şairin artık kitapları ciltlemek amacıyla malzeme odasından mukavvaları getirerek şiir kitabının mücellitlik işine kendini adayan çıraktan daha önemli olmadığı bir malzemeleri seferber etme düzenlemesinin hazırlayıcı zemininde bulunur." (M. Heidegger, *Essais et conférences*, *a.g.e.*, s. 110, vurgular bana ait).

131 Bu aristokratizmin bir başka semptomu, felsefe-öncesi yaşantıyı nitelemeye yarayan tüm sıfatların olumsuz tonudur: "sahih olmayan", "bayağı", "günlük", "kamu(sal)", vb.

rastlanan *çiftlerle düşünme* tercihi başka türlü izah edilemez: Bu örnekte sansürlenen ve bastırılan, tek başına bir tabu terim değil, her daim toplumsal konumlar veya toplumsal gruplar arasındaki bir karşıtlık ilişkisine atıf yapan kelimeler arasındaki bir karşıtlık ilişkisidir.

Günlük dil sadece şâirane veya felsefî oyunlara yahut da geç Heidegger'de veya takipçilerinde olduğu gibi, Nietzsche'nin *Begriffsdichtung* diye adlandırdığı serbest çağrışımlara sayısız duyumsanabilir form sağlayan bir kaynak değil, aynı zamanda toplumsal dünyanın (germanik/*keltik* veya Latin, sıradan/seçkin vb.) ve bütün bir gruba ortak olan bir toplumsal dünya görüşünün ilkelerinin saklandığı basmakalıp fikirlerin anlaşılma biçimlerinin de kaynağıdır. Toplumsal dünyanın yapısı, günlük dil yoluyla iletildiklerinde bile, asla bu yapıdan bağımsız olmayan sınıflandırma formları vasıtasıyla adlandırılır ve kavranır (bu formlara dair *formalist* çözümlemelerin hepsinin unuttuğu bir şeydir bu): Toplumsal olarak en "belirgin" karşıtlıklar (bayağı/seçkin karşıtlığı gibi) kullanımlara ve kullanıcılara göre çok farklı anlamlar alabilse de, sınıflar arasındaki güç ilişkilerinin tahakkümündeki bir düşüncenin uzun süreli işleyişinin ürünü olan günlük dil ve tabiatıyla, egemenlerin çıkarlarının ve değerlerinin tahrip ettiği alanların ürünü olan bilimsel dil birlikte ilk ideolojileri oluştururlar ve bir anlamda, egemenlerin çıkarlarına ve değerlerine uygun düşen kullanımlara "son derece doğal şekilde" yol verirler.[132] Politika, günlük/sıradan düşüncenin dikotomi ve şemalarının metaforik bir kullanımı sayesinde, ontolojiye dönüşür.

132 Dilin, ideolojik oyunlara, Heidegger'in başvurduklarından başka olanaklar sağladığından şüphe yoktur. Bundandır ki egemen politik jargon, sınıfsal yahut özel (özel alanlarla bağlantılı) kullanımların çokluğunun zımnen barındırdığı müphemlik veya yanlış anlama ihtimallerini kullanabilir. Dinî kullanım ise, alımlayıcılığın algı kategorilerinin çeşitliliğiyle ilintili çokanlamlılıktan faydalanır.

Ancak bu metafiziği ortaya çıkartan metafor, görünen şeylerden görünmeyen şeylere değil söylemin örtük ve belki bilinçdışı içeriğinden açık içeriğine doğru götürür: Bir uzamdan bir başkasına aktarım olan bu metafor, ontolojik fark tezinin devreye soktuğu suni kopuşun resmen ayırmaya yeltendiği iki uzamı birleştirme ve ilk karşıtlıkların *korunmasını* ve söylemi alttan alta desteklemeye devam etmesini sağlama işlevlerini görür.

Seçkin ile avam arasındaki karşıtlık seçkin felsefi zihinlerde arasında bayağı bir tarzda ifade edilemez: Heidegger'in felsefî seçkinlik anlayışı, naif politik tezlere eğilim gösterdiği politik yazılarında bile fazlasıyla keskindir ve onun, kendini nazi ideolojisinin en belirgin biçimlerinden ayırma niyetine dair sayıp dökmekle bitirilemeyecek ölçüde kanıt vardır.[133] Her iki anlamda da "ilk/ilkel" diye adlandırabileceğimiz karşıtlıkla eserlerinde artık sadece en yüksek düzeyde sansürlenmiş felsefi önermeler düzleminde karşılaşılacaktır, ki bu sansürlü önermeler sistemin durağın gelişimi boyunca yeni ama her daim yüceltilmiş ve kılık değiştirmiş biçimler alarak hiç durmadan dönüşür ve örtmece olarak iş görür.

Biçime dökme bizatihi bir uyarı/tedbir niteliğindedir: Yükseklerden konuşarak, -izm'li kavramlar ile, bir düşüncenin indirgenemez eşsizliğini mantıksal bir sınıfın tekdüzeliğine indirgeyen her türden belirlenim ile kendisi arasında güvenli bir mesafe bırakır ve ayrıca başta, bir düşünürün ikâme edilemez tekilliğini bir sınıfın aleladeliğine indirgeyen sosyal belirlenmişlikler olmak üzere, her

133 Örneğin biyolojizm üzerine, sistemin içerisinde yüceltilmiş bir *Lebensphilosophie* biçiminin (Bergsoncu yaratıcı tekamül tarzında, negatif bir ilahiyatın özelliklerine sahip olmayan bir Tanrı'nın ilerletici gücü olduğu bir tarihsel ortaya çıkış olarak varlık teorisi biçiminde) varlığını dışlamayan mülahazaları (bkz. M. Heidegger, *Nietzche*, Paris, Gallimard, 1961, özellikle C. 2., s. 247) akla geliyor.

türden belirlenmişliğe mesafe alışı da ifade eder. Ontolojik ile ontik (veya antropolojik) arasındaki ayrım vasıtasıyla felsefî söylemin merkezine açıktan yerleşen ve halihazırda örtmeceli olan söyleme, bu kez geçilemez olan ikinci bir savunma duvarı oluşturan, bu mesafe veya bu *farktır*: Artık her sözcük, günlük ve bayağı anlamını sahiden de ontolojik olan anlamından ayıran ve o zamandan bu yana sıkça taklit edilmeye devam eden fonolojik oyunlardan biri (*existentiell/existential*) sayesinde zaman zaman işaret edilen töze nakşolan *kopuşun* silinmez izini taşır.

Çift-anlamlanan (*dédoublé*) kelimelerle girişen bu ikili oyun "bayağı" ve "alelade antropolojik" okumalara karşı yapılan uyarılarda doğal yankısını bulur, ki bu türden bayağı okumalar felsefî yüceltme yoluyla hayaletvâri bir varlığın boş mevcudiyetine tercüme edilmiş anlamları, olumsuzlanan ancak inkâr edilmeyen anlamları gün ışığına çıkartmaya girişir: "Tasa (*préoccupation-meşguliyet*) başlığı altında öncelikle *bilimsellik-öncesi* bir anlam hedeflenir; bir işi yerine getirmek, bir işi halletmek yahut yoluna sokmak anlamları mesela. Bir şeyin gerçekleşmesi ihtimaline dönük beklenti anlamında da tasalanmaktan [meşguliyetten] bahsedilebilir. Son olarak, bu aynı terime şu tipik durumda rastlanır: Bu teşebbüsün başarısız olma ihtimali beni tasalandırıyor. Burada tasalanmanın, korkmak anlamı vardır. *Bu bilimsellik-öncesi ve ontik anlamlara zıt olarak*, mevcut çalışma kelimeyi, mümkün bir dünya-içinde-olmanın varlığını niteleyen *ontolojiik (varoluşsal) bir kavram olarak* kullanmaktadır. Bu terimin tercih edilmesinin nedeni, Dasein'ın öncelikle ve büyük ölçüde ekonomik ve pratik bir gerçekliğinin olması değil, bizzat Dasein'ın varlığının kaygı (*Sorge*) olduğunu ortaya koymak istememizdir. O

halde bu terim *ontolojik bir yapıyı tasarlayan* bir kavram olarak alınmalıdır. Kelime, *ontik olarak* her Dasein'da karşılaşılagelen "zorluklara", "sıkıntılara" ve "hayat kaygılarına" *hiç dokunmaz*."[134]

Şayet Heidegger'in peşinen reddettiği (çevirmenlerin de, ontik ile ontolojik arasındaki kopuş namına sistematik olarak "sildiği") gizli yan anlamları duyma şanslarının pek bulunmadığı alımlama şartlarında konumlanıyor olmasalardı, bu ikaz stratejileri Fransız okurlarda şüphe uyandırabilirdi. Nitekim, bu denli sistematik örtmecelerin ürünü olan bir eserin çözümlenmesinde karşı karşıya olunan engellere bu örnekte, kültürel ürünlerin ihracının en tehlikeli sonuçlarından biri daha eklenir: Toplumsal veya politik aidiyete ait en ince işaretlerin kaybolması, söylemin toplumsal önemine ve müellifinin entelektüel konumuna dair çoğunlukla çok incelikli olan tüm alametlerin, kısacası söylemin sayısız küçük özelliğinin kaybolması; ki söz konusu olan yerli okurun şüphesiz ilk kurban seçildiği ancak nesneleştirme tekniklerine vakıf olduğu anda başka herhangi birinden çok daha iyi kavrayabileceği sayısız küçük özelliğin kaybolmasıdır. Örneğin, Adorno'nun (Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, s. 66-70) "karşılaşma" (*begegnung*), görüşme (*auftrag*), "varoluşsal" (*existentiels*) terimleri veya her ikisi de hem idarî bir talep hem de, kalpten gelen bir dilek içeren, ve Rilke şiirinde de değiştirilmiş bir anlamda kullanılmış olan son derece

134 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.e.*, s. 56-57 (Fr. çeviri s. 78-79).

> müphem *Auftrag* (görev) ile *Anliegen* [istek] kelimelerinin altında tespit ettiği "idarî" anlamlar gelir akla.

Kutsal ile dünyevi arasında gerçekleştirilen keskin kopuş ve her uzman zümresinin, geriye kalanları dünyevi ilan etmek suretiyle kutsal bir bilgi veya uygulamanın tekelini ellerinde tutma iddiasının kurucu öğesi olarak dayattıkları bu keskin kopuş, böylelikle kökensel bir biçim alır: Her yerde hazır ve nazır olan bu kopuş, sözcüğün anlamına gelir göründüğü şey anlamına gelmediği anlamına gelmesini sağlayarak veya tırnak işaretleri ya da bizzat kendisi anlamlı olan bir töz değişikliği –mesela bazen de sözcüğü tarafgir bir şekilde ilgili görülen etimolojik veya fonolojik sözlükçeye yerleştirme– vasıtasıyla "sahici/otantik" anlamla "bayağı" veya "naif" anlamı ayıran mesafeyi ona nakşetmek suretiyle, her sözcüğü bir nevi kendisine karşı böler.[135] Açık sistemin kurucu unsuru olan ilişkilerin gizli dayanağı olarak işlemeye devam eden ilk anlamları itibarsızlaştırmak, ikili oyunu, tabiri caizse ikinci mertebeye taşıma imkânı verir. Reddedilen bu anlamlar, karşı karşıya kaldıkları lanetlenmeye karşın, en azından, toplumsal ve felsefî mesafenin kendini ona nazaran konumlandırdığı olumsuz gönderge rolünü oynamak suretiyle, "ontolojik" ile "ontik"i, yani büyük üstad ile, ya kültürsüzlüğünden ya da sapkınlığından ötürü bayağı anlamları aklına getirme suçunu işleyen, fâniyi/dünyeviyi birbirinden ayıran felsefî bir işlevi yerine getirmeye devam ederler. Herkese ait kelimeleri başka türlü kullanmak ve günlük kullanım rutininin gözlerden kaçırttığı ince hakikati,

135 Din adamlarına yaraşır kâhinliğin Marksist çeşidinin, günümüzde bilim ile ideoloji arasında tek kalemde çizilen sınırın, tek kalemde ve geri dönüşsüz olarak gerçekleştirilen bir ustalığa kabul süreci olarak "epistemolojik kopuş"u nasıl kullandığını aynı mantıkla anlayabiliyoruz.

etumon'u [gerçek anlamı] etkinleştirmek, kelimelerle doğru ilişki kurmayı filolojik-felsefî simyanın başarısının yahut başarısızlığının kurucu unsuru haline getirmektir. "Kalpte de ruhta da ustalaşmamış olan bir simyacının deneylerinin başarısız sonuçlanmasının nedeni sadece katışık, saf olmayan öğelerle çalışmasından değildir, ideal öğelerin *meziyetleriyle* düşünmek yerine bu katışık öğelerin ortak *özellikleriyle* düşünmesinden kaynaklanır. İkiye ayrılma *(dédoublement)* işi tam ve mutlak surette gerçekleştikten sonradır ki, artık *ideallik* tecrübesinin tam ortasındayızdır.[136]" Dilin de ince öğeleri vardır ve onların zincirlerini, filolojik-felsefî incelik çözer. Hem isim hem de fiil olan Yunanca *on* [varlık ya da olma] kelimesinin, Heidegger'e şu sözleri söyleten dilbilgisel ikiliği buna örnektir: "Bu şekilde takdim edilende ilk bakışta dilbilgisel bir incelik, bir kılı kırk yarma havası vardır ama o aslında varlığın gizemidir."[137]

Böylelikle, felsefi yadsımanın tesir gücüne duyulan inanç bir kez edinildiğinde, sansürlenmiş anlamlar bile kazıp çıkarılabilir ve *bastırılmışın* dönüşünün etkisiyle uyandırılan açık sistem gizli sistem ilişkisinin tümüyle tersine çevrilmesinde tamamlayıcı bir etki üretilebilir: "Aslî düşünce"nin gücünün en iyi ispatını, "sosyal güvenlik" gibi, gülünç derecede olumsal ve düşünce konusu olmaya layık olmadığı için ancak tırnak işaretleri içinde kullanılabilecek olguları Varlıkta temellendirebilmesinde görmemek ne mümkündür?[138] "Öz"ün betimlenmesinden ibaret olan olayın

136 G. Bachelard, *Le matéralisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1963, s. 59.
137 M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, s. 281.
138 "Aslî düşünce"nin kadir-i mutlak olmasına dair özellikle karikatüral olan bir başka örnek için 1951 tarihli, konut krizini, Heidegger'in "[bir yerde] yaşama"nın ontolojik krizine doğru "aştığı", "İnşa etmek, yaşamak, düşünmek" konferansının metni okunabilir (M. Heidegger, *Essais et conférences*, *a.g.e.*, s. 193).

"altüst olmuş" dünyasında, temelin temellendirdiği şey tarafından temellendirilmesi vuku bulur.[139] "Örneğin 'sosyal yardım"dan bahsettiğimizdeki "yardım/iyicil-ilgilenme/esirgeme" (*Fürsorge*), Dasein'ın, başkası-ile-olma olarak ontolojik kuruluşu üzerinde temellenir. "*Sosyal* yardım"ın gündelik empirik aciliyeti, Dasein'ın ilk bakışta ve sıklıkla, yardıma muhtaç hallerde olmasıdır."[140] Aşikar olmasından ötürü görünmez, görünmezliğinden ötürü de aşikar olan atıf; *resmî olarak [görünürde]* Dasein'ın ontolojik niteliğine vakfedilmiş olan bütün bir eser boyunca hep sosyal yardımdan bahsedildiği gerçeğinin üzerini örtmeye yardımcı olur; ki esere bakılırsa Dasein'ın "empirik" (yani gündelik, bayağı, banal) yardım ihtiyacı sadece olumsal bir şekilde tezahür eder. "Gerçekte Krakov'a gitmene rağmen Lemberg'e gittiğine inanayım diye neden Krakov'a gidiyorum diyerek bana yalan söylüyorsun?" Lacan bu hikâye sayesinde[141] çalınmış mektup paradigmasının mükemmel bir örneğini sunmaktadır, örtmeceli söylem, gerçekte söylediği şeyi söylerken, söylediği şeyi gerçekten söylemediğine

139 Bu, tipik felsefi sonuç, hem "temellendirici" hem de en *son merci* konumunu filozofa sağlayan toplumsal meşruiyetler hiyerarşisini tanımaya yakın olan "filozoflar" ve "faniler" [meslekten olmayan sıradanlar] arasındaki, özellikle de pozitif disiplinlerin uzmanları arasında gerçekleşen her karşılaşmada, belirsizce yeniden ortaya çıkmaya eğilim gösterir (*prédispose*). Bu profesör "darbe"si, hamlesi elbette en iyi kullanımına "profesörlerin" (*professoraux*) kullanımlarında kavuşur: *kapalı/gizli hale getirme* (*ésotérisation*) sürecinin sonucu olan felsefi metin, batıni olmasının gerektirdiği yorumlama işi pahasına *dışsal/zahiri/açık (exotérisé) hale* getirilecek ve en yüksek etkiyi ilk anlamın yeniden etkinleştirilmesinde devam eden (sahte) somutlaşmalarda ortaya çıkaracaktır; ki bunu da (sahte) kopuşun tersine çevrilmiş gidişatı sayesinde, başlangıçta örtmece yapılmış ve böylece kapalı/gizli hale getirilmiş, fakat ritüelimsi mesafeyi sürdürmeyi amaçlayan bütün *tedbirlerin* de ("bu sadece bir örnek") işlemesiyle başaracaktır.

140 M. Heidegger, *Sein un Zeit*, , *a.g.e.*, s. 121 (Fansızca tercümede s. 153, vurgular bana ait).

141 J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 11-61.

ve söylediğinin karşıtının gerçek olduğuna inandırmaya çalışır. Nitekim şüpheye yer yoktur: Sosyal yardım, *Sozialfürsorge*, düşkünler için ve onların yerine kaygılanır; bu da onları kendileri için kaygılanmaktan kurtarır ve böylece onları "kolaylığa" ve "havailiğe" sürükler. Tıpkı bunun [sosyal yardımın] yüce bir türü olan felsefî *Fürsorge*'nin *Dasein*'i kaygıdan azade tutmasında olduğu gibi veya Sartre'ın 1943'te söylediği (ya da söylemek istemiş olabileceği) tarzda: kendi-için'i "kendini kandırma"ya ve "otantik olmayan" bir varoluşun "ciddiyet ruhuna" mahkûm ederek özgürlükten uzaklaştırmak gibi. O halde günlük hayatında Dasein'ı yükten kurtaran "herkes"tir [onlar, başkalarının yardımına terk edilmiş olanlar]. O kadarla da kalmaz: Dasein'ı kendi varlığından tahliye eden "herkes", Dasein'ı *havailiğe* ve *kolaycılığa* sevk eden yatkınlıktan hoşnutluk duyar. Bu hoşnutluk, herkes'in Dasein üzerindeki inatçı bir tahakkümü muhafaza etmesini hatta güçlendirmesinisağlar."[142]

Kant'a uyguladığında Heidegger'in kendisinin meşru kabul ettiği ve "kelimelerin söylemek istediğini kelimelerin ötesinde kavrayabilmek" için tek yol olan *şiddetin* kendi metnine uygulanmasını, yersiz veya cahilce olması sebebiyle, yasaklayan her yol mubahtır. Tercümesi yapılamaz olan özel-dilden esinlenerek birisi aslî düşünce hakkında bir açıklama getirdiğinde [ki bu düşünce kendisine yönelik her türden açıklama girişimini reddeder] dil mabedinin

142 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *a.g.e.*, s. 127-128 (Fr. çeviri s. 160, vurgular bana ait). Heidegger'in "felsefî üslubunun hiç durmadan tekrar eden birkaç etkinin toplamı olmasından ötürü, bu etkileri, hepsinin de temerküz ettiği ve bir söylemde nasıl pratikolarakbir arayageldiklerini görmek için bir kerede okunması gereken tek ve aynı pasaj –yardım çözümlemesi– ölçeğinde kavramayı tercih ettik.

bekçileri nazarında bu kişi peşinen mahkûm edilir.[143] Söyledikleri-ni hiçbir zaman naifçe söylemeyen ya da söylemekle birlikte bunu ancak naif olmayan bir şekilde yapan –ki yine aynı kapıya çıkar– kelimelerin *ne demek istediğini* söylemenin tek yolu indirgenemez olanı indirgemek, tercüme edilemez olanı tercüme etmek, söyle-mek istediklerini –birincil işlevleri tam da inkâr etmek olan– naif formda söylemektir. "Sahicilik", toplumdaki "seçkin bir sınıfa" ait olan bir imtiyaz niteliği taşımaz, –tıpkı gayrı-sahici olma gibi– ev-rensel olan bir imkâna işaret eder, ancak bu imkân onu gerçekte olduğu haliyle kavrayarak benimsemeyi ve kendilerini bir tür ilk günah olan (ki dönenler ve dönüşenler de olduğuna göre sorum-luluğu insanın kendisine ait olan) bir "gayrı sahicilikten" kurtarma gücüne sahip olanlara aittir. Jünger bunu açıkça ifade eder: "Ken-dine ait bir kadere sahip olmak veya bir sayı muamelesi görmek: Günümüzde herkesin çözmesi gereken ama ancak *tek başına* sonuca bağlanabilecek çelişki budur (...). Tanrı'nın elinden çıktığı haliyle özgür insandan bahsetmek istiyoruz. Ne bir istisnadır o, ne de bir seçkinler sınıfını temsil eder. Alakası bile yok: Zira, her insanın için-de saklıdır özgürlük ve farklılıkların kaynağı sadece, her bireye tanrı vergisi olarak bahşedilmiş bu özgürlüğü hayata geçirmeyi bilmesin-de yatar."[144] Özgürlükte eşit olan insanların, özgürlüklerini sahici/

143 Bu durumda, tercüme edilemez bir *hapax* olmayan kelime yoktur. Örneğin "me-tafizik" kelimesi Heidegger'de, Kant'ta aldığı anlamı almadığı gibi ikinci Heide-gger'de de birincidekiyle aynı anlama sahip değildir. Bu noktada Heidegger'in yaptığı, dilin felsefi kullanımının aslî özelliklerinden birini en uç noktasına gö-türmekten ibarettir: Kısmî kesişme noktaları olan birey-dillerin (özel-dillerin) toplamı olarak felsefî dili, ancak, her bir kelimeyi, vermek istedikleri anlamı ("Kant'ın kastettiği anlamda"), o anlamı kelimeye veren birey-dile [özel-dile] atıfla kullanabilen konuşmacılar tam olarak kullanabilir.

144 E. Jünger, *Traité du rebelle*, *a.g.e.*, s. 47-48. (s. 66'ta Heidegger'e, örtük olmakla birlikte aşikâr bir attfı bulabiliriz).

otantik biçimde kullanma kapasiteleri eşit değildir ve "seçkin" özgürlüğüne erişmek için evrensel olarak sunulan imkânları ancak bir seçkin benimseyebilir. Bu etik iradecilik (Sartre bunu en uç noktasına götürmüştür), insanların toplumsal yazgılarındaki nesnel ikiliği varoluşla ilişkilerindeki bir ikiliğe dönüştürür ve böylelikle sahici varoluşu, günlük varoluşu kavrayış şeklindeki "varoluşsal bir dönüşüm" yani açık olarak, düşüncede bir devrim haline getirir.[145] Sahiciliği gayrı sahiciliğin kavranmasıyla, yani sahiciliği *Dasein'ın* verdiği kararla kendini dünyaya düzen getirmeye çalışan birinin kaygısı içerisinde bulduğu hakiki karar ânı ile –bir tür, bilinmeyene Kierkegaardcı "sıçrama"– başlatmak[146] veya aksine, "günlük varoluşu kavramanın" bir başka "yolu" olarak (kendini bir araç addederek, araçlardan araç olmaklıklarından ötürü "kaygılandığı" için araç hâline gelen, başkalarına, araçlar başka araçlara nasıl adapte olursa öyle adapte olan, diğerlerinin de bir o kadar iyi görebileceği bir işlevi yerine getiren ve böylelikle bir grubun içerisindeki ikame edilebilir bir öğe durumuna düşen, araç nasıl yerine getirdiği işte silinirse öyle kendini unutan "herkes" yolundan giden) insanın araç durumuna düşmesini tarif etmektir. Ki bu ikili alternatifleri öne sürerek Heidegger toplumsal koşulların nesnel ikiliğini, bu alternatiflerin adil olmayan bir şekilde yol verdiği varoluş tarzlarının ikiliğine indirgemektedir. Böylelikle Heidegger iki grubu da, "sahici" varoluşa erişebilenleri, yani ilk grubu, kendilerini günlük varoluştan sıyırıp

145 "Hakiki kendilik, hiçbir *istisna durumuna dayanıyor değildir; o,* sadece özsel bir varoluşsal olarak tanımlanan herkesin varoluşa-dair bir modifikasyonu olabilir." (M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, s. 130 (çev. fr., s. 163), ve ayrıca s. 179 (çev. fr., s.220). [Kaan H. Ökten çevirisi: "Sahih kendi-olmaklık, öznenin herkesten sıyrılmış olağanüstü hali üzerine dayanıyor değildir. O, öz olarak bir eksistensiyal olan herkesin varoluşa-dair modifiye edilmesine dayanır." s. 137]

146 M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, s. 295-301 ve 305-310.

önlerindeki mümkünleri açan "kararlılıklarından"[147]; kendini "gayrı sahici" varoluşa bırakanları da, yani ikinci gruptakileri de kendilerini "tükenmişliğe" ve "sosyal yardıma" mahkûm eden "vazgeçmişliklerinden" sorumlu tutar.

---

147 M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, s. 332-333, 337-388 ve 412-413.

Beşinci Bölüm
İçeriden okuma ve formlara riayet

Yükseklerden konuşma üslubu, felsefi söyleme öylesine iliştirilmiş bir nitelik değildir. Bu yükseklikle uyumlu olması sayesinde, söylem (yazarlara ve dönemlere göre fikren veya etik ağırlıklı) bir tür teorik otorite kurmak üzere kendisini yetki sahibi addeder ve kavramsal yargıçlık yapmak üzere himaye gören kişiler topluluğunun otoritesine yaslanır. Akademik söylemde de günlük konuşmada da, üsluplar hem hiyerarşiye tabidirler hem de hiyerarşi oluştururlar. Yüksek mevkideki seçkin bir düşünüre yaraşan, yüksekten bakan bir söylemdir: Heidegger'in 1933 söylevinin "üslupsuz pathosunun" felsefî haysiyeti olanlara, yani filozof olma haysiyetine sahip olanlara uygunsuz görünmesinin sebebi de budur; bu kişiler aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'ın felsefî tarz sahibi pathosuna bir felsefi olaya duyulan hürmeti göstermiş kişilerdir.[148]

148 J. Habermas, "Penser avec Heidegger contre Heidegger", *Profils philosophiques et politiques*, *a.g.e.*, s. 90-100.

Bir söylemin mertebesini de bu mertebeye ne kadar hürmet edileceğini de hatırlatan, üslubun "yüksekliğidir". "Gerçek ikamet krizi, fânilerin mütemadiyen ikamet etmenin özünün peşinde koşmalarındadır, oysa öncelikle nasıl ikamet edileceğini öğrenmelidirler"[149] türü bir cümleye, günlük dile ait "iskân [barınma] sorunu" derinleşiyor" gibi bir söze muamele edildiği gibi, hatta bilimsel dile ait "Berlin'de işyerlerinin çok olduğu Hausvogteiplatz muhitinde, 1865'te 115 mark olan metre kare arsa fiyatı 1880'de 344 marka, 1895'te ise 990 marka çıkmıştır"[150] gibi bilimsel dile ait bir cümleye muamele edildiği gibi muamele edilemez. Felsefî söylem, *biçime dökülmüş* bir söylem olarak, nasıl algılanacağına dair kendi normlarını dayatır. Felsefecilik mesleğinden olmayanları hürmetkâr bir mesafede tutan biçime dökme, *içeriden okumayı* (hem metni kendi sınırlarında okunmaya hapsetme anlamında hem de bundan ayrılamaz biçimde, "içselleştirici/özümseyici" okuma tanımını izahtan vareste sayan kapalı bir okuma grubunun profesyonellerine has olan birlikte okuma anlamında da içeriden okumayı) zorunlu kılarak, metni –Heidegger'in ifadesiyle– "bayağılaş(tırıl)maya" karşı korur. Felsefî metnin, (aslında) sadece filozofların, yani önceden bir dönüşümden geçmiş, felsefî söylemi –kelimenin iki anlamıyla da– tanımaya hazır okuyucuların okuyabileceği ve metnin talep ettiği gibi, yani "felsefî" olarak tanımlandığını, katıksız ve katıksızca felsefî bir amaçla sadece kendi içinden okunabilecek bir metin

149 M. Heidegger, *Essais et conférences, a.g.e.*, s. 90-100.

150 M. Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Paris Minuit, 1972, s. 178. Bu türden bir cümlenin *kendine saygısı olan* her felsefî söylemden daha baştan dışlanacağı aşikârdır: Nitekim, "teorik" ile "empirik" ayrımının duygusuna sahip olmak, felsefi temayüzün temel boyutlarındandır.

olarak tanımlandığını görmek için, toplumsal kullanımları incelemek kafi olacaktır.

Söylemin değerine olan inancı temellendiren kolektif yanlış anlamanın/okumanın kurumsallaşmış çerçevesinin yerleşmesi ancak ve ancak, bu söylemin içinde üretildiği ve dolaştığı alanın yapısının etkinleştirdiği *inkâr* mekanizması (ki söylediği şeyi söylemediğini göstermeye meyleden bir biçimde söylemek suretiyle yapar bunu) inkâr edilen içeriği *yanlış anlama/okuma* kapasitesine sahip yorumcularla karşı karşıya geldiği zaman olur: Yani kolektif yanlış anlama, biçimin yadsıdığı şeyin yeniden-yanlış anlaşılmasıyla/okunmasıyla, başka deyişle, kendisini yadsıyarak hayata geçen biçim içerisinde ve sadece o biçim dahilinde kabullenilip tanındığında vuku bulur.

Hülasa, biçime dökülmüş söylem, reddettiğini[n] keşfetmek/örtüsünü kaldırmak için onu reddetmek yerine ilk olumsuzlamayı tanıyan ve yeniden üreten biçimsel (yahut biçimci) bir okumaya davetiye çıkarır. Her ideolojik söylemin, yeniden-yanlış anlamaya/okumaya çağrı yapan yanlış tanıma olarak barındırdığı sembolik şiddet, ancak ve ancak, muhataplarının kendisine muamele edilmesini istediği gibi, yani biçim bakımından hak ettiği hürmetle muamele etmelerini sağlayabildiğinde icra olunabilir. Bir ideolojik üretimin onu kendi nesnel hakikatine *indirgemeye* kalkışanlara *haksız olduklarını kabul ettirme* kapasitesi ne kadar fazlaysa o denli başarılı olur: Söylemin üstü örtülü/saklı hakikatinin dile getirilmesi bir skandala neden olur, zira bu dile getiriş esasında "en son söylenmesi gereken" şeyi söylemektedir.

Kendi eserinin her türden dış veya indirgemeci okumasını şiddetle reddettiğini bildiğimiz Heidegger'in (Jean

Wahl'a, Jean Beaufret'ye, bir öğrencisine ve Richardson'a yazdığı mektupta, Japon bir filozofla yaptığı mülakatta vb. görüleceği üzere) rakiplerine (bu örnekte Sartre'a) karşı "kaba bir sosyoloji"nin argümanlarını kullanmakta tereddüt etmemesi dikkate şayandır: Nitekim durum gerektirdiğinde, Heidegger, "kamunun diktası" temasına (*Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, s. 35 ve 39), *Varlık ve Zaman*'da tartışmasız bir şekilde işlediği *toplumsal* (veya sosyolojik) anlamını iade eder ve bunu tam da, "herkes"in "varoluşsal analitiği"nin "hiçbir şekilde, sosyolojiye *kazara* bir katkı yapmayı amaçlamadığını" (s. 41) ortaya koymak için gayret sarf ettiği bir pasajda yapar. İkinci Heidegger'in birinci Heidegger'i bu şekilde yeniden kullanması (aktardığımız cümledeki "kazara" ile birlikte), ikinci Heidegger'in birincideki hiçbir şeyi reddetmediğine tanıklık eder.

En inceltilmiş sembolik stratejiler bile, kendi başarılarının şartlarını tam olarak üretemezler ve indirgemeci okumalara tahkimat yapma suretiyle ilk saldırıyı başlatan ortodoksi muhafızlarından oluşan tüm bir kitlenin aktif işbirliğine bel bağlayamamışlarsa başarısızlığa mahkûm olurlar.[151] Açık sistem ile örtük/gizli sistem

151 Ortodoksinin dilini ithal eden sosyolog değildir: "'Hümanizm üzerine mektup"un muhatabı, Heidegger'e dair derin bir sezgiyle fevkalade bir dil yeteneğini kendisinde toplar ve bu iki vasıf onu Fransa'daki *en yetkin* Heidegger *yorumcusu* haline getirir (W.J. Richardson, *op.cit.*, s. 684, J. Beaufret'nin bir makalesine dair). Veyahut da: "Son derece olumlu yaklaşan bu [Albert Dondeyne'e ait] çalışma, ontolojik farkın, Heidegger'in tüm çabasında eşsiz bir referans noktası olduğuna dair fikri ileri sürer. Ancak sıkı ve titiz Heideggercilerin tamamının Heidegger'in "büyük *philosophia perennis* geleneğiyle" ilişkisine dair formülden pek de tatmin olmayacakları (a.g.e., vurgular bana ait) kesindir.

arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla eserin kamusal imajını stratejik olarak manipüle etme hedefi taşıyan tüm müdahalelerin en çarpıcısı ve en çok atıf yapılanı olan *Hümanizm Üzerine Mektup* böylece bir tür pastoral mektup işlevi görür ve Varlığın sıradan papazlarına sınırın doğru tarafında konumlanma fırsatı veren bir sonsuz yorumlar matrisi olma görevini yerine getirir. Sınırın doğru tarafında konumlanmak için de üstadın her bir uyarısına işlenmiş tedbirleri [ve mesafe koyma işini] kendi hesaplarına yeniden üretmeli ve böylelikle ustalarla meslekten olmayanlar arasındaki sınırı doğru çizmelidirler. Söz gittikçe genişleyen çemberler halinde öz-yorumlar, yaratıcı yorumlar, akademik tezler, giriş mahiyetindeki eserler ve son olarak ders kitapları şeklinde yayıldıkça, yorumcular hiyerarşisinde aşağı doğru inildikçe ve atıflar yüceliklerini kaybettikçe, egzoterik söylem basit hakikatlere dönme eğilimine girer. Girmesine girer elbette, südur/taşma felsefelerinde olduğu gibi, yayılmaya bir değer kaybı, hatta töz eksilmesi eşlik eder; ama bu yolla azalış ve alçalışın izini taşıyan "basitleşmiş" ve "bayağılaştırılmış" söylem, böylece özgün veya ilk söylemin değerini daha da yükseltir.

> Heidegger'in yapması gereken "felsefenin, *özü itibarıyla* belirli bir zamana mahsus olamayacağını" olumlamaktır. Zira kaderi, kendi şimdisinde hemen yankı bulamamak olan ve bulma hakkına hiçbir zaman sahip olmayan o ender şeylerdendir"[152] veyahut da "çağdaşları tarafından tanınmamak [yanlış-tanınmak] hakiki bir felsefenin

152 M. Heidegger, *Introduction à la métaphsysique, a.g.e.*, s. 15.

esasını oluşturur"[153] demesi, bütün yorumcuların hemen ardından şunu tekrarlaması için yeterlidir: "Bütün felsefî düşüncelerin kaderinde, belli bir katılık ve titizlik derecesine ulaştığında, sınamaya tâbi tuttuğu çağdaşları tarafından yanlış anlaşılmak vardır. Tek ve daimî derdi hakikat meselesi olan bir filozofu pathetik olanın havarisi, nihilizmin destekçisi, mantığın ve bilimin düşmanı olarak sınıflandırmak, gerçekten de havai bir çağın bu şekilde itham edilebilmesini sağlayan tuhaf çarpıklıklardandır."[154] "Onun düşüncesi çağımıza ve çağdaş olan her şeyeyabancıgelir."[155]

Büyük yorumcunun eseri ile davetiye çıkarttığı yorumlar arasında yahut aşırı-yorumlar veya hem üzücü ya da kötü niyetli yorumları düzeltme ve öngörme hem de münasip yorumları meşrulaştırma hedefini taşıyan öz-yorumlar arasında kurulan ilişkiler Duchamp'dan beridir sanatçıyla eleştirmenler zümresi arasında kurulan ilişkilere son derece benzerdir: Her iki durumda da, üretim, yorum öngörüsünü de barındırır ve yorumcuları bir tür ikili oyuna davet etmeyi içerir: aşırı yorumu hem kendine çeker hem de onu, eserîn aslî tüketilemezliği adına reddetme imkanını elde tutar, zira bu tüketilemezlik, kendini eleştiri veya öz-eleştiri gücü olarak öne sürebilecek yaratıcı gücün aşkınlığı dolayısıyla, bütün yorumların

---

153 M. Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1983, I, s. 213. Heidegger bir yerde, "eser, tek yapacağı kimseye ait olmayan bir şeye bir isim vermek olan yaşam öyküsünden kaçar, ona takılmaz".

154 J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, s. 111-112.

155 O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, s. 18.

reddine olduğu kadar kabulüne de sevk edebilecektir.[156] Heidegger felsefesinin yorumlanmak *üzere yaratılmış* ve yorum*la* veya daha net söylersek (ister istemez *aşırılıkla* iş gören) bir yorumcuyla (retleri, rötuşları, düzeltmeleriyle, eser ile bütün yorumları arasında aşılamaz bir mesafeyi muhafaza eden) etkileşim halinde yaratılmış felsefi *ready made*'lerin ilki ve en mütekâmili olduğuna şüphe yoktur.[157]

Analoji, ilk bakışta göründüğünden daha az sunidir: Düşüncesini, kendinden önceki düşünce hayatından tamamen ayıran "ontolojik fark" anlayışının[158], aynı zamanda hakiki/otantik yorumları "bayağı", ontoloji-altı ve naif "antropolojik" yorumlardan (ki mesela Sartre'ınki öyledir, ona göre) ayırdığı fikrini yerleştiren Heidegger, böylece eserini dokunulmaz kılar; ve ister kasıtlı ister kasıtsız olsun, "sahici olmayan" varoluşun analizini kolay anlaşılan bayağı anlamla yetinerek (mesela, iyi niyetli ama çok becerikli olmayan bazı yorumcuların yaptığı gibi –ki bambaşka bir niyetle sosyoloğun da yaptığı şey budur) "sosyolojik" bir tarife indirgeyen her türden okumayı baştan mahkûm eder. Eserin iki türlü okunuşunun arasındaki ayrımı bizzat eserin kendisinde oluşturmakla, en zihin bulandırıcı söz oyunları veya en bariz yavanlıklar karşısında, pek anlamasa da

156 Marcel Duchamp'ın bir röportajı ile (yayımlandığı yer: *VH 101*, 3, Sonbahar 1970, s. 55-61), sayısız inkâr veya ihtiyat payı ve yorum üzerinde yapılan kurnaz oyunlar vb. içeren *Hümanizm Üzerine Mektup*'u bu bakımdan birbirlerine yaklaştırabiliriz.

157 *Tüketilemezliğin* şartı olan açılma kaygısı yayımlama stratejilerinde de çok görünürdür: Heidegger'in derslerini çok ihtiyatlı, az sayıda, zamana yayarak yayımladığını biliyoruz. 1927'de fragman olarak yayımlanıp hiçbir zaman tamamlanmayan *Sein und Zeit*'ten Toplu Eserleri'ne dek bu, hiçbir zaman kesin bir düşünce ortaya koyamama kaygısıyla dahi çelişmemiştir.

158 Bu "iddia"nın *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta yalanlandığı (*Sur l'humanisme, a.g.e.*, s. 95) itirazı gelebilir. Ancak bu yalanlama biraz ileride iddianın yeniden ortaya çıkmasına (s. 111) engel olmayacaktır.

anlayışının sahihliğinden şüpheye düşmüş ve bu nedenle kendi anlayışı ölçeğine yerleştirilmiş bir eseri yargılamaktan kendini katî surette men etmiş uygun okuyucuya kavuşur Heidegger, zira bu ayrım sayesinde buyurgan tedbir çağrılarını okuyucunun kendi kendisine yöneltmesini sağlamıştır.

> İşte, buyurgan bir söz oyununun [yorum çılgınlığının] baştan kınadığı kolaycılıktan kaçınmak üzere, uluslararası yorumcuların bir araya getirebildiği tüm imkânları seferber etmesini sağlayan mükemmel bir el artırma örneği: "İngilizce'de bu tabir (*errance*) türetilmiş bir tabirdir, fakat şunu da akılda tutmalı: Latince'de *errare*'nin ilk anlamı "dolanmak/gezmek", ikinci anlamı "yoldan sapmak/kaybolmak", "yanılgıya düşmek, hata yapmaktır" [yanlışta-dolaşmaktır]. Bu çifte anlam, Fransızca *errer* fiilinde korunmuştur. İngilizce'de iki anlam, "*errant*" sıfatında korunmuştur: İlk anlam ("dolanmak") macera peşinde dolanan insanları (örneğin "*knigts errant*"; gezgin şövalyeler); ikinci anlam ise "gerçekten ya da doğrudan sapmak", "*erring*", hata yapmak demektir. İsim olarak "*errance*" standart İngilizce'de geçerli değildir ancak, hem "ortalıkta dolaşmak, gezinmek" hem de "yoldan sapmak" nüanslarını da –birinci, ikinciye temel teşkil eder– içermesi niyetiyle, biz onu kendimiz dahil ediyoruz (Fransızca çevirmenlerinin örneğini takip ederek, s. 96). Böylece hem yazarın kastına sadık kalınacak hem de "hata" şeklindeki bir çevirinin *kendiliğinden ortaya çıkartacağı* kolaycı yorumlar engellenmiş olacak gibi görünmektedir

(W. J. Richardson, *a.g.e.*, s. 224, vurgular bana ait; ayrıca *poesy* ile *poetry* farkı için bkz. s. 410).

Metinler doğal olarak bir stratejik bahsin konusudur, ama metinler ancak yazarlarının gözünde –çünkü inanç dediğimizin işlevi budur– stratejilerini gizledikleri takdirde kendi alanlarında etkili bir yaptırım, otorite ve teminat sahibi olurlar. Bu metinlerle ilintili sembolik sermayeye katılım, her bir örnekte, eser ile yorumcusu arasındaki nesnel mesafeye göre kurulmuş olan ilişkinin tarzını tanımlayan özelliklere uyulduğunda gerçekleşir. Her bir münferit vakada yorumcunun, kâşifin, resmi sözcünün, yaratıcı veya sadece yineleyici yorumcunun özgül çıkarlarının ne olduğunu belirli bir an bakımından çözümlemek, yorumlanan eserin ve yorumcunun karşılıklı hiyerarşiler içerisinde birbirlerine göre işgal ettikleri konumları daha derinlemesine çözümlemek ve onların yorumu nasıl ve ne şekilde yönlendirdiklerini daha noksansız çözümlemek gerekir. Heidegger'i temize çıkarma girişiminin, dönemin felsefeleri içerisinde en itibarlısı olan felsefeyi o devirde "ehemmiyetsiz" olma şüphesini taşıyan *plebeia philosophia*'yla [ayaktakımının felsefesi] ilintilendirerek kendilerini aklama kaygısını en çok taşıyan Marksist filozofların beklentileriyle örtüştüğü göz önünde bulundurulmasa, Marcuse[159] ve Hobert'in[160] mirasçıları olan Fransız Heideggerci-Marksistler'inki gibi bariz biçimde çelişkili olan konumları anlamakta çok zorlanılırdı: *Hümanizm üzerine Mektup*'un gizlice barındırdığı manevralardan

159 H. Marcuse, "Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus", *Philosophische Hefte*,I,1928, s. 45-68.
160 C. Hobert, *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda, Sporn, 1937.

hiçbirisi[161] "seçkin" Marksistleri, yeni bir politik bağlam oluşturmak üzere "Marksizmle verimli bir diyalog" kurmaya adanmış bir yeniden yorumlama faaliyeti anlamına gelen ikinci-derece strateji kadar derinden etkilememiştir. Söz konusu strateji de, birinci Heidegger'in Marksist *yabancılaşma* (*Entfremdung*) kavramının karşısına koyduğu, tipik bir Heidegger stratejisi olan *radikalleşerek* (sahte) *aşma*'dır: Marx'ın tarif ettiği şekliyle (hâlâ epey bir "antropolojik" olan) "yabancılaşma deneyimi"ni, insanın aslî ve en radikal yabancılaşmasında, yani Varlığın hakikatinin unutulmasında temellendiren "temel ontoloji", radikalliğin en alasını temsil etmezmi?[162]

> Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet ve Kostas Axelos[163], Marx ile Heidegger arasında kurdukları benzerlikleri, kimi zaman akla ziyan argümanlarla gerekçelendirirler. Bunları okumak, bu beklenmedik felsefî kombinasyonun, salt "içsel" argümanlara dayanmadığını görmek için yeterlidir: "Son yıllarda yayımlanan felsefî metinlerin çoğunun *çer çöp oluşuyla tezat* oluşturmasının ayrıcalığıyla dolu bir tasavvur beni *büyüledi* –gerçi, bu kelime çok da doğru değil– ve kendine çekti" (H. Lefebvre). "Heidegger'in kozmik-tarihsel tasavvuruyla

---

161 Bkz. M. Heidegger, *Lettre sur Humanisme*, *a.g.e.*, s. 61, 67, 73, *Sein und Zeit*'in "varoluşçu" okumasının reddi; s. 81, *Sein und Zeit*'in, dinî kavramların sekülerleştirilmesi olduğu yorumunun reddi; s. 83, sahici ile gayri-sahici ayrımının "antropolojik" yahut "ahlaki" okumasının reddi; s. 97-98, "vatan" (*Heimat*) çözümlemelerinin "milliyetçiliğinin" biraz da tumturaklı reddi vb.

162 Bkz. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *a.g.e.*, s. 101-103.

163 K. Axelos, *Arguments d'une recherche*, Paris, Minuit, 1969, s. 93, vurgular bana ait; ayrıca bkz. K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger* (Marx ve Heidegger üzerine ilerideki bir düşünceye giriş), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.

Marx'ın tarihsel-pratik kavrayışı arasında *zıtlık yoktur.*" (H. Lefebvre); "Marx ile Heidegger arasında var olan ortak zemin; onları birbirlerine bağlayan, bana göre zamanımızın ta kendisidir, yani ileri sanayi ve küreselleşen tekniğin medeniyeti. (...) Nihayet, iki düşünürün ortak noktası, en azından aynı konuyu ele almaları. (...) Bu onları *mesela,* orada burada [bu medeniyetin] tezahürlerini inceleyen *sosyologlardan ayıran* noktadır."[164] (F. Châtelet). "Marx da Heidegger de, dünyayı sorgularken *radikallik* örneği sergiler, geçmişe aynı *radikal eleştiriyi* getirir, gezegenin geleceğine hazırlanmaya dair ortak bir kaygı taşırlar." (K. Axelos); "Heidegger aslen, Marx'ın sözünü işitmemiz noktasında bize yardımcı olmayı hedefler." (J. Beaufret); "Nazi olmanın imkânsızlığı *Sein und Zeit*'ten *Zeit und Sein*'a dönüşten ayrılamaz. *Sein und Zeit* Heidegger'i nazizmden uzakta tutmadıysa da, bir kitap olmayan ama 1930'dan sonraki tefekkürlerinin ve 1946'dan sonraki yayınlarının toplamı olan *Zeit und Sein, onu* dönüşsüz biçimde ondan uzaklaştırmıştır (J. Beaufret); "Heidegger *basbayağı materyalisttir*" (H. Lefebvre); "Heidegger, çok başka bir üslupla, *Marx'ın çalışmasını devam ettirir.*" (F. Châtelet).

Yorumcuların özel ilgilerini, ve hermönetik adanmışlığa en meyilli ve en uygun okuyucuları en itibarlı metinlere yönlendiren

164 Burada Varlık ila var olanlar arasındaki "ontolojik fark" çerçevesini iş üstünde, yani pratik hakikatinde görüyoruz: Felsefe ile özellikle sosyal bilimler arasındaki mesafeleri belirtmek ve hiyerarşileri yeniden tesis etmek mevzubahısken bu farkın doğal biçimde zuhur etmesi tesadüf müdür?

alanın mantığı, Heidegger felsefesinin, felsefe alanının olabildiğince farklı kesimlerinde, bir süre felsefî niyetin en *seçkin* tekâmülü olarak nasıl kabul gördüğünü açıklamaya yetmez. Bu toplumsal kader ancak, yatkınlıkların önceden birbirlerine yakınlaşmış olması temelinde hayata geçebilirdi. Bu yakınlığın kendisi de profesörler zümresinin işe alma ve eğitme mantığıyla, felsefe alanının akademik ve entelektüel alanların yapıları içerisindeki konumuyla vb. ilintilidir. En azından Fransa'da felsefe hocalarının seçkin küçük burjuva aristokratlığında bulunan benzer bir yatkınlığın bu kusursuz ürünle (Heidegger felsefesiyle) uyum sağlaması kaçınılmazdı zira Fransa'da hocalar zümresinin "seçkinleri" sıklıkla küçük burjuvazinin alt katmanlarından gelip akademik hünerleri sayesinde sosyal bilimler hiyerarşisinin zirvesine, eğitim sisteminin köşesindeki, dünyadan ve dünya üzerindeki her türden güçten uzaktaki zirvesine ulaşırlar.

Ruhsuz vaaz retoriğini (tanımı itibarıyla tükenmez olan bir konuyu tüketme arzusunun yön verdiği, bitimsiz ve sürekli bir yorumun uyumlu bir melodisi olarak iş gören kutsal bir tema üzerine çeşitlemeleri) inşa eden tüm o belirli etkiler başta olmak üzere, Heidegger dilinin görünürde en özgül olan etkileri, Weber'in ifadesiyle "kürsü peygamberleri"nin (*Kathederpropheten*), gündelik-dışı [sıradışı] oldukları yanılsamasını gündelik [sıradan] olarak yeniden üretmelerini sağlayan meslekî numara ve âdetlerin en uç ve kusursuz örnekleridir. Bu papazımsı peygamberlik etkileri sadece ve sadece, yazar ile yorumcuları, yine Weber'in ifadesiyle "devletin atadığı küçük peygamber"in görevinin sosyolojik tanımında zımnen var olan varsayımların kabul edilmesiyle bir araya

getiren derin bir suç ortaklığı zemininde tam başarıya ulaşır. Bu varsayımlardan hiçbiri Heidegger'in işine, kendine saygısı olan her ilmi okumanın gerçekleştirdiği bir iş olan *metnin mutlaklaştırılması* kadar yaramaz. Sorulduğunda da yakışıksız bulunarak derhal kenara atılan Heidegger'in "siyasi düşünceleri" meselesine eğilinmesi için, tarafsız olma zorunluluğunun, filozofun Nazi Partisine üye olmasındaki fevkaladelik yoluyla akademik bakımdan ihlal edilmesi gerekmiştir. Ki bu da bir nötralizasyon biçimidir: Felsefe hocaları, politikaya her türden açık atfı felsefeden dışlayan tanımı öylesine içselleştirmişlerdir ki, Heidegger'in felsefesinin tepeden tırnağa politik olduğunu unutmuşlardır.

Ancak sıklıkla, şayet konumların az ya da çok kusursuz bir benzerliği ve habitusların yakınlığı üzerinde kurulan, aynı anda hem daha derin hem de daha müphem bir anlamanın örtüsü işlevini görmezse usulüne uygun anlama saf bir şekilde formel ve boş kalır. Anlamak aynı zamanda satır aralarını okuyabilmek ve pratik düzlemde üreticinin de daha başından bilinçsizce dahil olduğu dilsel çağrışımları ve ikameleri yeniden etkinleştirebilmektir, söylenmeyeni anlamaktır: Tesir gücünü çift-yanlı olmasından alan ve toplumsal çıkarı ancak ve ancak onu gizleyen yahut ele veren bir formda ifade edebilen ideolojik söylemin kendine has çelişkisi meselesi pratikte böyle çözülür. Konumların benzerliği ve habitusların az ya da çok kusursuz ahengi, okurun temsil ettiği çıkarların ve bu çıkarların doğrudan ifadesini yasaklayan özel sansür biçiminin *pratikte tanınmasını* kolaylaştırır ve iki anlamdaki bu tanıma, hiçbir bilinçli kod çözme işlemi olmaksızın söylemin *demek istediğine*

doğrudan erişim sağlar.[165] Lafız öncesi bu anlamayı doğuran, henüz ifade edilmemiş hatta bastırılmış bir anlatım itkisi ile onun uyumlu, yani felsefe alanının zımnen kabul edilen normlarına uygun şekilde hayata geçirilmiş ifadesinin buluşmasından ileri gelir. Simone de Beauvoir'ın sağ düşünce dediği şey –Heidegger'i dahil etmeyi unutarak–[166] görünümünde kendisine takdim edilmiş olsaydı bu türden elitist inanç bildirimlerine kesinkes isyan edecek olan aynı Sartre, Heidegger'in eserinin, toplumsal dünyaya dair Sartre'ın kendi tecrübesine kazandırdığı ifadeyi, sadece ve sadece bu düşünce kendisine felsefe alanının yol yordam ve teamüllerine uygun bir formda sunulduğu için böyle anlamıştır. Böylece, felsefî bilinçlerin iletişimi, toplumsal bilinçdışıların iletişimine dayanabilir. Aniden kendisine tahsis edilen yerin –bir taşra kasabasında felsefe öğretmenliğinin– (biri (*abesliği* diğeri saçma anlamsızlığı olmak üzere) *anlamsızlığıyla* karşı karşıya kalan "elit" genç entelektüelin tecrübesinin yüceltilmiş bir ifadesi olan *Bulantı* gelir akla. Egemen sınıf içerisinde, burjuvazinin haklarından, hatta onları talep etme imkânından bile mahrum kalmış eğreti gayrimeşru burjuva ("piç" temasında neredeyse şeffaf bir şekilde tercümesini bulan nesnel durum) konumundaki entelektüel, ancak ve ancak toplumsal dünyanın geri kalanının, "pislikler"in, "burjuvalar"ın –ancak Flaubert'in kullandığı anlamıyla, Marx'ın değil–, yani

165 Kark Friedrich von Weizäcker'in görünürde çelişkili olan şu beyanı (aktaran J. Habermas, *a.g.e.*, s. 106) bu kör anlamayı gösterir: "Kısa süre önce çıkmış olan *Varlık ve Zaman*'ı okumaya başladığımda genç bir öğrenciydim. O zaman hiçbir şey ama hiçbir şey anlamadığımı bugün açıkça söyleyebilirim. Ancak düşüncenin, modern teorik fiziğin arka planında olduklarını hissettiğim problemleri orada ve sadece orada kavradığı izleniminden bir türlü kurtulamıyordum."

166 Bkz. Simone de Beauvoir, "La pensée de droite aujourd'hui", *les Temps modernes*, X. cilt, özel sayı (112-113), 1955, s. 1539-1575 ve X (114-115), 1955 s. 2219-2261.

düşünmeme şansına ve lanetine sahip oldukları için keyfe de haklara da sahip olan herkese karşıtlık içinde tanımlanabilir. Şayet "burjuvada" ve "entelektüelde" sonradan, felsefî olarak örtmecesi yapılan sistemde "kendinde" ve "kendi için" haline gelecek olanın "varoluşsal" hayata geçirilişini görmeyi kabul edersek, "Tanrı olma nostaljisi"nin, yani burjuva ile entelektüelin ("bir burjuva gibi yaşamak ve bir yarı-Tanrı gibi düşünmek" derdi Flaubert); düşüncesiz güç ile güçsüz düşüncenin uzlaştırılmasının anlamını belki daha iyi anlarız.[167]

167 Sartre ile Heidegger'in kaderlerinin sonraki safhalarının nasıl ayrıştığını anlamak için, birbirlerinden son derece farklı iki alanda ikisinin de konumlarını tanımlayan ve güzergâhlarını belirleyen etmenlerden oluşan bütünü, özellikle de egemen sınıfın içerisinde eğreti konumda bulunan ancak entelektüel hayata entegrasyonu kusursuz olan doğuştan entelektüeli, entelektüel alanda *da* eğreti bir konumda bulunan birinci kuşak entelektüelden nelerin ayırdığını göz önünde bulundurmak gerekir.

Altıncı Bölüm
Kendini-yorumlama ve sistemin evrimi

Nazizmden, yani şüphesiz hareketin "bayağı" ve yeterince radikal olmayan yanlarından[168] hayal kırıklığına uğrayan Heidegger'i o dönem için kabul edilebilir olan yahut da uzak bir zamana ait konu ve yazarlara (özellikle Nietzsche'ye) yönlendiren ihtiyatlı geri çekilmede veya kurnazca muhalefette dış politik şartların oynadığı rol ne olursa olsun, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta ilan ettiği ve hem yazarın hem de yorumcuların ağız birliğiyle kâh radikal

168 Yakın tarihli tarihsel araştırmalar, bizzat felsefî niyetteki üslubun ve özellikle de bu niyette kendini ifade eden metodik aşırıcılık tercihinin akla getirdiği bu hipotezi doğrulamaya meyletmektedir: Nitekim Hugo Ott Heidegger'in, Nazi Partisi'yle ilişkisine (özellikle Führer'e inancına ve daha sonraki "direniş"ine) dair getirebildiği yeniden yorumların üzerine kuşku tohumlarını serpmiş ve rektörlük görevini kabul etmesinin sâfi ödev aşkından ziyade tam anlamıyla politik bir istekten; entelektüeller ve âlimler dünyasını, yeni milliyetçi politikanın yeni fikirlerine kazandırma (Fribourg Rektörlüğü, Reich seviyesine yükselmek için başlangıç yapmak istediği yerdi) ve bir tür rektörler rektörü veya entelektüel Führer hâline gelme isteğinden kaynaklandığını göstermiştir. Aslında, şüphesiz *radikalliğinden* tedirgin olan Naziler onu seçmez ve Heidegger, görevlerini bırakmak için bir bahane bulur (bkz. H. Ott, "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freibourg, 1933-1934", *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 1984, s. 343-358; ve ayrıca "*Schau-ins-Land*", Jg. 103, 1983, s. 121-136 ve 1984, s 107-130; son olaraki "Der Philosoph im politischen Zwielicht", *Neue Zürcher Zeitung*, 3-4 Kasım 1984).

kopuş kâh basit bir mantıksal gelişim olarak tarifleyegeldiği meşhur "Dönüş" (*Kehre*), filozofun aşikâr sisteminin, bu tamamlayıcı örtmecenin de yardımıyla, sansürün güçlendiği bu zamanlara (Nazi rejimine, istifasından sonraya ve Nazi dönemi sonrasına) mucizevi biçimde uygun düşen bir bütünleşmenin vardığı noktadır aslında.[169] Sistem, hayata geçirildikçe, bir yandan kökeninden uzaklaşırken diğer yandan ona daha da yaklaşmıştır: Sistem mutlak irrasyonalizme doğru, Husserl'in görmüş olduğu gibi baştan itibaren politik nihilizmin benzeri olan felsefi bir aksiyomculuğa kapanmış kesintisiz bir ilerleyişle kendi içine yani başlangıçtaki aksiyomlarının örtük içerimlerine kapanarak tamamlanıp kusursuzlaştıkça siyasi fantazmaların inceltilmemiş çıkagelişi de seyrekleşir. İlk yazılarına yönelik "antropolojik" yorumları (özellikle 1937 tarihli *Jean Wahl'a Mektup*'ta) takıntılı bir şekilde reddeden Heidegger, yeni bir örtmece geliştirir: kentli ve Fransız çürümüşlüğün sembolü Baudelaire'in bir nevi Alman antitezi olan ve evrensel bozulmaya karşı yol gösteren Hölderlin gibi bir manevi Führer'in bayrağı altında yerleştirir kendisini.[170] Sağduyuyu ve "sıradan kavrayış"ı kınadığını tekrar dile getirir; "olumsuzluğa ve sonluluğa batmış olan" Dasein'ın dünyaya kendini kaptırmaktan, "Varlığın unutulmasından", "ne yapacağını bilemez halde ortalıkta dolaşmasından" [yanlışta-dolaşmasından], "düşüşten", "çöküşten" (*Verderb*) kaçınmasının imkânsızlığını hatırlatır; tekniği ve bilim-

169 *Sein und Zeit* ile *Kant ve Metafizik Problemi*'nde ve 1929 tarihli daha önemsiz metinlerde bizzat Heidegger'in bu esere dair yorumlarının ilk Heidegger'e atfedilmesi konusunda bir mutabakat olduğuna göre, bahsedilen "kopuş" *kabaca* 1933 ile 1945 arasına düşer.

170 R. Minder, "A propos de Heidegger, Langage et nazisme", *Critique*, 1967, no:237, s. 289-297.

ciliği, hem daha şeffaf hem de daha mistik ifadelerle bir kez daha kınar; ortaokul ve liselerde öğretilen *Vates* ideolojisini tumturaklı bir dile tercüme ederek, sanat ve sanat olarak felsefe kültünü savunur; nihayet, kutsalın, gizemin önünde, *Denken*'in *Danken*'a (tefekkürün teşekküre) dönüştürülmesi ve hem zorlama hem de neredeyse evrensel olarak kabul görmüşlüğün güvencesine sahip daha pek çok kelime oyunuyla, düşünceyi bir armağan/bağış, kendini varlığa bırakış, bir açılma/açıklık, bir bekleyiş, bir fedakârlık hâline getiren mistik bir geri çekilişi, feragati göklere çıkarır.

Heidegger, gördüğü kabulden faydalanarak, üslubuyla da ele aldığı konularla da, sanki şeylere ve metinlere yakın olan peygambervâri "isyancı" rolünü bırakarak *Beggrifsdichtung* büyücüsü rolüne geçermiş gibi, Stephan George'un temsil ettiği kutba –veya en azından, olduğu şeyden yola çıkarak ona dair sahip olduğu imgeye– kademeli olarak yaklaşmıştır. Birinci Heidegger'den ikincisine kopma ve inkâr olmadan götüren sürecin sürükleyici unsuru, filozofun, alanın kendisine yansıttığı, eserinin nesnel hakikatiyle ilişki içerisinde gerçekleştirdiği *Solbstbehauptung* yani "savunma" ve "kendini ilan" ve "*Selbsinterpretation*"[171] çalışmasıdır.[172] Heidegger, R. P. Richardson'a başlangıçtaki konumunu hiçbir şekilde inkâr etmediğini yazarken haklıdır: "Dönüş düşüncesi düşüncedeki bir değişim*dir.*"[173] Ancak bu değişim, *Varlık ve Zaman*'daki temel meselenin bakış açısındaki bir değişiklikten yahut da meselenin terk

171 Kelime, F. W. von Hermann'dan iktibastır: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim-am-Glan, 1964.

172 Heidegger düşüncesinin yapısının tercümesinin ana hatlarına dair bir değerlendirme için bkz. W. J. Richardson, *a.g.e.*, s. 626. Jünger'in İsyancısını *Der Arbeiter'in aktif ve baskın kahramanından* tefekküre sığınan basit bir *Waldgang*'a [patikaya] götüren, benzer bir süreçtir.

173 M. Heidegger'in önsözü, W. J. Richardson, *a.g.e.* s. XVI-XVII.

edilmesinden kaynaklanmaz. Fiiliyatta hiçbir şey yadsınmamakta, her şey yeniden-yadsınmaktadır.[174]

Kendini-yorumlama Heidegger'in yazarı somutlaştıran ve meşrulaştıran yorum ve yorumculara, ki bunu ona kim olduğunu söyleyerek ve onun olduğunu söyledikleri kişi olmasını sağlayarak yaparlar, verdiği bir yanıt niteliğindedir. Kendini yorumlama böylece ikinci Heidegger'i birincisinin *pratik, üslupsal ve keşifsel şemalarını* bir metoda dönüştürmeye sevk eder.[175] Böylelikle, sonradan işlettiği dil teorisiyle tek yaptığı, en baştan pratiğe koşulmuş olan strateji ve teknikleri bilinçli *tercih* olarak yapılandırmaktan ibarettir: Hürmet edilen meşhur yazar, nesnel hakikatini üstlenir ve onu felsefî tercihe dönüştürmek suretiyle mutlak kılar. Şayet filozof dile değil de dil filozofa hükmederse, filozof kelimelerle değil kelimeler filozofla oynuyorsa, bunun nedeni kelime oyunlarının bizzat Varlığın dili, yani ontolojinin dili olmasıdır. Filozof kutsal olanın hizmetkârıdır, onun tüm efsunlu sözleri *parousia*'ya (Mesih'in tekrar zuhur etmesine) bir hazırlıktan ibarettir.

---

174 Nazi rejimi gerçekleştirdiği politik faaliyetlerinin Heidegger tarafından yapılan savunması için, 4 Kasım 1945 tarihinde işgal orduları önünde yaptığı açıklamalara başvurabiliriz (ya da 23 Eylül 1966 tarihinde yaptığı ve ancak 31 Mayıs tarihinde yayınlanmış bulunan Der Spiegel söyleşisindeki argümanlara göz atabiliriz: Heidegger, rektörlük makamını meslektaşlarının (özellikle de Naziler tarafından görevden alınan bir önceki rektör von Möllendorff'un) ricasıyla ve Üniversitenin ruhsal yaşamını korumak adına kabul etti; benzer nedenlerle Nazi partisine katıldı, ama asla onların faaliyetlerinin bir parçası olmadı. Onun düşüncesi Nazi ideologları tarafından amansızca eleştirildi; üstüne üstlük Yahudi meslektaşları ile öğrencilerine yardım etmek için elinden geleni yaptı.

175 Bu türden bir evrim, yaşlandıkça, kendi nesnelleştirmelerinde ve onların önünü açtığı nesnelleştirmelerde (eleştiriler, yorumlar, analizler vb.) kendisinin *bilincine vararak* ve kendisine tanınan otoriteden faydalanarak mantığını en uç noktasına götürmek suretiyle akademikleşen ve dolayısıyla fosilleşen üretici niyetin tipik bir özelliği gibi görünmektedir.

Bu noktada, bu temayı dile getiren sayısız metinden bahsetmek gerekir; özellikle de, *Fürsprecher (sözcü)* olarak, yani Varlık *için*, yani onun lehine ve yerine konuşan ve kökensel dile (*Ursprache*) dönüş ile sesini yorumladığı *Volk*'u bir araya getirip seferber eden şair kuramının politik anlamının açıkça görüldüğü Hölderlin üzerine olan metinlerden (M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962) bahsetmek gerekir. "Ocağın dostu Hebel" (*Questions III* içinde) ve R. Minder'in metne dair çözümlemesi de ("Martin Heidegger et le conservatisme agraire", *Allemagne d'aujorhui*, no:6, Ocak-Şubat 1967, s. 34-49) okunmalıdır. Nesnel hakikate yeniden ulaşılmasına yönelik bu stratejiler olumsuzlamayla çelişmez: "İkamet etmek" anlamındaki 'içinde-olmaya' ile ilgili bu pasajda kastedilen tanım *boş bir etimolojik oyundan ibaret değildir.* Aynı şekilde, 1936 konferansında Hölderlin'in sözlerine yapılan gönderme de öyle: "*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*" [Çok şey kazanır, ama şairane ikamet eder insan bu dünyada] sözü *hiçbir şekilde*, bilimden vazgeçip kurtuluşu şiirde arayan *bir düşüncenin süsü değildir.* Varlığın evinden bahsetmek, "ev" imgesini Varlığa *aktarmak* anlamına asla gelmez. Daha çok şu anlama gelir: Bir gün bir "evin", "bir yerde ikamet etmenin" ne olduğunu düşünebileceksek, bu ancak Varlığın özünü ona uygun bir şekilde düşünmekle mümkün olabilecektir.

Bu kendini-yorumlama çalışması düzeltmelerle, değişikliklerle, izahlarla, yazarın, özellikle politik sorgulamalara karşı, ya da daha daha beteri, her türden ortak kimliğe indirgenme biçimine karşı kamusal imajını korumaya yönelik olarak gerçekleştirdiği reddedişlerle hayata geçer.

Yazarının tetikte oluşunun nereye kadar uzandığına bir örnek : "Örneğimiz marangozluk mesleğiydi ve bunu yaparken, *hiç kimsenin* sırf bu örneği tercih ettik diye, gezegenimizdeki durumların öngörülebilir bir zamanda, hatta herhangi bir zamanda, kırsal bölgedeki huzurlu bir hayata evrileceğine yönelik bir beklenti içine *girmeyeceğini varsaydık."* (M. Heideger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, P.U.F., 1959, s. 93-94). İhtiyat/tedbir stratejileri gibi, biçime dökme stratejileri de daha kuvvetli hale getirilir: İlk Heidegger'in günlük dilin yapılarına ve toplumsal dünyaya dair yaygın temsil formlarına uyguladığı düşünme biçimini, şimdi ilk dönem felsefesine uygulayan ikinci Heidegger ilk dönem felsefesini, eski yöntem ve etkileri karikatürleştiren bir ikinci dereceden örtmeceye maruz bırakır: *Varlık ve Zaman*'da *Geschick* kelimesi, *Geschehen* ve *Geschichte* ile (çok açık bir şekilde) kelime oyunlarının konusu olur (*Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner "Generation" macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus*)[176] ve

176 "Oradaki-Varlığın yazgıya bağlı talihi, onun "kuşağı"nda ve onun kuşağı için, oradaki-Varlığın tam ve asıl "tarihsel olaylarını" oluşturur." (Aziz Yardımlı çevirisi). "Dasein'ın kendi "nesli" ile ve o nesil içindeki kadersel tecellisi, o Dasein'ın eksiksiz ve [385] sahih yaşanılmışlığını tesis etmektedir." (Kaan H. Ökten çevirisi).

bu kelime "ortak yazgı", *halkın*, Dasein'ın "sahici" tarihselliği içerisinde üstlenilmesi gereken miras haline gelir; ikinci Heidegger'de, Richardson'ın çok güzel ifade ettiği gibi, bu kelime bambaşka bir kombinasyonun parçası olur: "Almanca'da *göndermek (schicken), tarih (Geschichte) ve talih (Schicksal) gibi,* Geschick *kelimesi de "meydana gelmek/olup bitmek" (Geschehen) fiilinden türemiştir. Heidegger için bu, bir olay (Ereignis) yani Varlığın kendisini insanoğluna "gönderdiği" (sich schickt) bir meydana-gelme/olup bitme anlamına gelir. Biz göndermeye "e-mitting" (yayma) deriz. Varlıktan geldiği addedilen gönderme bir "mittence"tır. İnsanoğlunda meydana-gelme olarak addedildiğinde "committing"[birlikte-gönderme] veya "commitment"dır (Schicksal) [üstlenme/adanma]. Bundan böyle, VZ çevirisinde bu ikinci, (Schicksal) "yazgı" olarak kullanılır. Mittence'lar bir araya gelince tarih-olarak-Varlık ortaya çıkar (Ge-schick-e, Geschichte) ve bunu "inter-mittence" [araya girme, müdahil olma] olarak çeviririz. Tüm bunlar, Hölderlin'in Re-Collection'ı üzerine girişilen tefekkürde daha açık hale gelir"* (W. J. Richardson, *a.g.e.*, s. 435. no:1).

Referans noktalarına ve sınıflandırmalara akademik hâkimiyeti peygambervari bir seçkinlik arayışına yönelik girişime vakfeden bu heyecan dolu, pathetik tetikte oluş; itirazdan itiraza, yadsımadan yeniden-yadsımaya, (Husserl'le, Jaspers'le, Sartre'la vb. araya) mesafe koymaktan, tüm belirlenimlerin ve tüm kolektif veya hatta tekil adlandırmaların aşılmasına kadar, giderek Heidegger'in

düşüncesini, peyderpey olumsuz bir politik ontolojiye dönüştüren evrimi belirleyen gerçek ilke haline gelir.[177]

Heidegger'in Naziliğini sorgulayanlar felsefî söyleme ya çok fazla ya da çok az özerklik atfederler: Heidegger'in Nazi Partisine üye olduğu bir hakikat; ama ilk Heidegger de ikinci Heidegger de (yaptığı eleştirilerle, Heidegger'i nihilizme mesafe almaya meylettirmiş) Rektör Krieck'in olduğu anlamda bir Nazi ideoloğu değildir. Öte yandan bu, Heidegger'in düşüncesinin olduğu şey olmadığı, yani "muhafazakâr devrim"in "felsefî" düzlemdeki yapısal bir mukabili olmadığı anlamına gelmez; ki Nazizm gerçekten de felsefi simyacının ona verdiği yüceltilmiş biçim nedeniyle birileri onu tespit edemediğinde ve edemezken bile kabul edilemezdir ve başka oluşum kurallarına göre üretilmiş olarak muhafazakar devrimin yalnızca başka bir örneğini temsil eder. Benzer şekilde, Carnap'ın meşhur eleştirisi, yani Heidegger'in söylemini "hayat duygusunun" basit bir ifadesi olarak görmek suretiyle onun müphem ve içi boş olmakla itham ettiğinde hedefini tutturamamış olur.[178] Esasında, hakikati izah etmek, yani kelime oyunlarıyla ön plana çıkarak ilan edilmiş resmî sistem ile kendine has tutarlılığıyla tüm sembolik yapıyı ayakta tutan bastırılmış sistem arasındaki ilişkide yatan bu ikili söylemi izah etmek konusunda saf mantıksal analiz de saf politik analiz ölçüsünde âciz kalır. Söz konusu vurgulu, tumturaklı anlama, zaten kendileri müphem ve tartışmalı olan kelimelerin taşıdığı anlamı, yani özellikle de günlük

177 Aşma niyeti kendisinin önceki ürünleri için de geçerlidir (örneğin *Kant ve Metafizik* Meselesi'ne dair bkz. "Dépassement de la métaphysique", M. Heidegger, *Essais et conférences, a.g.e.*, s. 80-115, özellikle s. 90-91).

178 R. Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Paris, Hermann et Cie, 1934, s. 25-29 ve 40-44.

kullanımda devrede olan değer yargısı veya duygu yüklü yan anlamları gizleme gücünü bahşederek gerçek anlama, yani tam anlamıyla felsefî anlama atıf yapmayı dayatmak, belli bir okuma biçimini tek meşru okuma biçimi olarak dayatmaktır. Felsefeye girişin, yani tam anlamıyla felsefî olan *illusio*'ya girişin bir dili benimsemekten ibaret olmadığını, aynı kelimelerden yola çıkarak başka anlamları çıkartan bir zihnî duruşun da benimsenmesini gerektirdiğini görüyoruz: Felsefî söylem herkesin erişimine açılabilir ancak onu sadece ve sadece, sırf doğru kodlara sahip olanlar değil, onları doğru düzleme, yani toplumsal felsefe uzamına sahihçe dahil olanların ortak zihinsel uzamına yerleştirerek cümlelerin kendilerine has anlamlarını yankılandırmayı bilenler gerçekten kavrayabilir.

Meşru bir okuma biçimini, doğru bir anlamı dayatmak, yanlış ya da yersiz yani sansürlenmiş, tabulaştırılmış, bastırılmış anlamın sorumluluğunu *alıcıya*, yani yeterince malumatlı olmayan ya da kötü niyetli okuyucuya *yükleyerek işin içinden sıyrılmaktır*; dolayısıyla, sadece ve sadece yasaklanmış (doğru-olmayan) bir bağlama göre duyulabilecek olan ve *ima edilen* yan anlamları hem onları ifşa etmeksizin ifade etme hem de onları reddetme hakkını kendine peşinen vermektir. Peki bu durumda ikili oyundan veya hatta retorik stratejiden bahsedebilir miyiz? Analiz faaliyetinin kendisi bastırılmış anlamları nesnel kıldığından, yaratıcı faaliyetin bir erekte sonlanmasına ilişkin temsili teşvik etmeye eğilimlidir. Esasında, derdimiz suçlamak veya temize çıkartmak değil de anlamak olduğunda, düşünürün, temel retorik stratejilerinin öznesi olmaktan ziyade nesnesi olduğunu fark ederiz.

Bu retorik stratejileri, Heidegger'in kendi *habitusunun* pratik şemalarının yönlendiriciliğinde, zihinsel uzamlardan ayrılamaz olan toplumsal uzamların –bu ikisi onun felsefesi aracılığıyla ilişkiye girer– gereklilikleri sanki onların bir aracıymış gibi Heidegger'in kendisine nüfuz ettiğinde faaliyete geçer. Heidegger söylediğini, gerçekten de söylemesine gerek olmadan söylemiştir ve belki de ne söylediğini hiç fark etmeden söylemiştir. Nazi angajmanına dair konuşmayı sonuna kadar reddetmesi de belki bu sebepleydi: çünkü bu konuşmayı gerçekten yapmak, "aslî düşünce"nin hiçbir zaman kendi aslını düşünmemiş olduğunu kabul etmek, yani kendini asli düşüncenin biçimleri vasıtasıyla ifade eden toplumsal bilinçdışını ve ancak düşüncenin kadir-i mutlaklığı ilüzyonunun yaratabileceği uç noktadaki körlüğün bayağı biçimde "antropolojik" olan temelini hiçbir zaman düşünmemiş olduğunu (kendine) itiraf etmek olurdu.